Pierre Macherey

HEGEL o SPINOZA



tinta limón

Macherey, Pierre
Hegel o Spinoza - 1a ed. - Buenos Aires : Tinta Limón, 2006.
264 p. ; 14x19,5 cm. (Nociones comunes. Tinta Limón; 5)

ISBN 987-21689-9-7

Traduccion: María Del Carmen Rodríguez

1. Ensayo Francés. I. Título
CDD 844

Esta obra, editada en el marco del Programa de Ayuda a la Publicación Victoria Ocampo, recibió el apoyo del Ministerio de Asuntos Extranjeros y del Servicio de la Embajada de Francia en Argentina

Corrección: Graciela Daleo
Traduccion: María Del Carmen Rodríguez
Diseño: Cucho Fernández

Casilla de correo 1, sucursal 41 CP 1441
Ciudad de Buenos Aires, Argentina

www.tintalimonediciones.org
www.situaciones.org

Queda hecho el depósito que marca la ley 11.723

Índice

Leer a Macherey

La eternidad es ausencia de fines.

1.

Quienes escribimos estas líneas hemos sentido la presencia de Spinoza. La lectura fue el *medio* para dar con él. La experiencia de la lectura se encarga luego de invertir los términos: justamente, leer la *experiencia* (cuyo medio es la lectura). Una lectura que se nutre de sentimientos que la acompañan, porque no hay *lectura* activa que pueda prescindir del vínculo íntimo entre orden conceptual y afectos. Spinoza es quizás uno de los nombres más misteriosos –y radicales– de esta mismidad concepto-afecto.

Se ha dicho muchas veces: a Spinoza se lo percibe en el intento de explorar una intuición atrapada en un abigarrado texto de presunciones geométricas. Escritos una y mil veces desautorizados; como desautorizadas fueron muchas de sus lecturas posteriores (las de Asa Heshel, vagando entre guerras con la *Ética* en su bolsillo, o Yakov - *el hombre de Kiev*- en prisión, reflexionando sobre *Vida de Spinoza*): sin excesivo apego a la letra, más atentos a los efectos producidos por el impacto que implica su encuentro.

Con la edición de este texto de Pierre Macherey pretendemos sumarnos a esa larga lista de filósofos y no filósofos (quienes, sin profesión, se hacen filósofos desde fuera de la filosofía misma) que han sucumbido a esta curiosa fidelidad sin obediencia, que busca una y

otra vez los modos de articular fragmentos de textos a la propia investigación, para rehacerse en ella.

¿Confió Spinoza excesivamente en la filosofía? ¿Se entregó en alma y cuerpo al concepto y la palabra expuesta con rigor, enmudeciendo precisamente sobre su propia relación con las pasiones, a las que se dedica largamente, sin embargo, en proposiciones y escolios?, ¿es su dios un dios muerto, pura abstracción, despojado de la vida con que lo representan las religiones ? La *política* de Spinoza, su *filosofía práctica*, no se esconde en recónditos detalles en torno al origen de tal o cual palabra utilizada en una vieja carta aún no lo suficientemente descifrada. Su modo de ir más allá depende, para ser iluminado, de nuestras propias estrategias de desacato. El sentido de su sustracción tan radical de la vida pública y universitaria, de sus modos en apariencia solitarios, ascéticos, está definitivamente perdido y sólo alimenta mitos sin fuerza si no se reabre al fragor de una reflexión actual sobre los modos de relación con los libros, las palabras, la vida social, las representaciones públicas y los compromisos políticos.

Spinoza desarrolló en sus días una política de la *cautela*. Una prudencia extrema –y ya célebre–, ante los sucesos de la vida pública del reino de los Países Bajos de aquellos años del siglo XVII. Sus sugerencias para una moral provisoria tenían por objetivo conquistar los medios para una existencia filosófica a la altura de sus intuiciones, malditas entonces, malditas ahora –contracara de la *moda* Spinoza de la que sin dudas no hemos dejado de beneficiarnos– sin chocar con los prejuicios de época. Comprendemos muy bien que ni aún así haya podido evitar los escándalos: toda época se define, también, por sus prejuicios. El método de la cautela puede recobrar su proximidad si lo reconocemos como prudencia necesaria y cuidado práctico interior a todo proyecto de desobediencia.

2.

Es sabido: la presencia actual de Spinoza no sería la misma sin la lectura que de él nos ofrece Gilles Deleuze, auténtico médium filosófico.

Deleuze anuncia en 1969 que su generación de filósofos franceses fue definida por un "generalizado anti-hegelianismo". Él acababa de terminar su gran libro sobre Spinoza y, sin dudas, la alternativa –Hegel o Spinoza– estaba presente en su cabeza. Deleuze es muy claro: un sí a Spinoza significa un no a Hegel. Pero Deleuze nunca combate a Hegel directamente. Lo mantiene a distancia. Su anti-hegelianismo, en efecto, toma otra forma: darle la espalda a Hegel.

La estrategia de Macherey en su libro es completamente diferente. Para poder leer a Spinoza Macherey tuvo que pasar a través de Hegel y pelear de cerca con su pensamiento. Uno de los reconocimientos iniciales de Macherey es que la imagen de Spinoza en la filosofía moderna europea ha sido absolutamente condicionada por la lectura que Hegel hizo de él. Macherey realiza un gran servicio en su libro detallando la lectura que hace Hegel de Spinoza, demostrando no sólo el rol de sostén en el que Spinoza fue ubicado para servir al sistema de Hegel, sino también, y más importante, las distorsiones que Hegel impone al pensamiento de Spinoza. Hegel simplemente convierte a Spinoza en una versión incompleta de su propio intento de pensar lo absoluto, un precursor noble pero errado. A través de un enfrentamiento tan estrecho, Macherey nos ayuda a volver a Spinoza, libre de las falsificaciones hegelianas.

El acierto del libro de Macherey no sólo es destapar al Spinoza previo a Hegel o sin Hegel, sino también reconocer a Spinoza contra Hegel, en algún sentido más allá o después de Hegel. Esto incluye centralmente una crítica de la dialéctica hegeliana y la búsqueda de una forma alternativa de pensamiento. Sin dudas, el generalizado anti-hegelianismo en Francia del que hablaba Deleuze es verdaderamente un movimiento anti-dialéctico que involucra de diversas maneras a figuras como el propio Deleuze, Foucault, Derrida y Althusser. Debemos ser cuidadosos, sin embargo, con estos pronunciamientos anti-dialécticos porque estos autores no son realmente antagónicos a la dialéctica como tal, en todas sus formas. Antes y después de Hegel, el término dialéctica ha sido usado frecuentemente para nombrar una simple forma relacional o un movimiento dialógico del pensamiento. Lo que estos autores desafían es una dialéctica específicamente hegeliana caracterizada por la subsunción de los términos contradictorios a una unidad superior (Macherey indudablemente concibe su proyec-

to en este libro como la búsqueda de una dialéctica no-hegeliana). En general, ellos rechazan la dialéctica en nombre de la diferencia. La dialéctica hegeliana destruye la diferencia en dos momentos distintos: primero, empuja todas las diferencias al punto de la contradicción, enmascarando sus especificidades; y, precisamente porque las diferencias son vaciadas como términos de contradicción, es posible subsumirlas en una unidad. Macherey explica bellamente, al final de su libro, en su libro las consecuencias del dictum "non opposita, sed diversa": no opuestos, sino diferentes. Hegel mismo, por supuesto, critica la mera oposición cuando desarrolla su noción de contradicción, pero Spinioza se mueve en una dirección diferente. El Spinoza que viene después de Hegel y nos habla es una afirmación de las esencias singulares.

El contexto académico del combate contra la dialéctica hegeliana está muy presente para Macherey. Por supuesto, para Deleuze y los otros filósofos anti-dialécticos de esa generación, el sistema universitario francés parece estar definido por un hegelianismo dominante. La diferencia para ellos significa en parte liberarse de esa ortodoxia y jerarquía académicas. Este hecho vuelve de lo más deliciosa la anécdota con la que Macherey abre su libro para definir la alternativa Hegel o Spinoza. Cuando le ofrecieron a Spinoza un cargo en la Universidad de Heidelberg, lo rechazó porque pensaba que tal relación con la institución y el estado comprometerían su libertad para filosofar. Pero cuando a Hegel le ofrecieron un puesto en la misma universidad, un siglo y medio después, él aceptó entusiasmado. Así, Spinoza nos sirve como símbolo de la diferencia y la libertad respecto del aparato académico.

La dialéctica hegeliana también tiene un significado político directo para los autores franceses de esa generación. La forma-partido, y especialmente la reinante ortodoxia del materialismo dialéctico, sólo podían reconocer contradicciones en la sociedad, y no aceptar diferencias. El partido, en otras palabras, operaba con la lógica de la dialéctica hegeliana, deformando todas las diferencias en contradicciones y luego poniendo sobre ellas una unidad superior. El rechazo a tal política dialéctica significa una afirmación de la libre expresión de las

diferencias. La afirmación de las singularidades en Spinoza –que no puede ser subsumida en ninguna unidad– asume de este modo un carácter decididamente político.

3.

Este libro se traduce al castellano en un momento y en un país que no ha dejado de producir dilemas capaces de incluir en su reflexión textos filosóficos como éste. La cuestión misma de qué cosa es *actualidad* está en el centro del problema que plantea la "o" entre Hegel y Spinoza. Si una política del pensamiento es aquella que ayuda a formular las preguntas que reabren un contexto cerrado al cuestionamiento –incluso "recientemente cerrado"–, la filosofía bien puede ser uno de esos sitios llenos de enunciados capaces de ayudarnos en esa tarea. Pero, ¿puede la filosofía ser interpelada libremente o hay que respetar el modo en que se autorepresenta en su tradición? ¿Se puede ir a Spinoza luego de haber hecho estación en Hegel o habrá que aceptar la definitiva superación de aquel por éste? ¿Es posible pensar un Spinoza "después" de Hegel? ¿Cómo recobrar, hoy, para nosotros, un Spinoza liberado de la versión "dialectizada" según la cual el spinozismo es un hegelianismo aún inmaduro o, tomado en sí mismo, una caricatura?

Macherey se propone liberar a Spinoza de Hegel, del proceso de dialectización al que fue sometido, extrayéndole lo que su filosofía posee de más radical. Así utilizado el verbo se vuelve oscuro. Porque supone una línea evolutiva desde la cual cada momento posterior adquiere derecho a revisar para sus fines al anterior. La operación dialectizante consiste en poner fin a lo que no lo tiene, en dotar de orientación definida a lo que carece de finalidad, en tomar (superar) los momentos anteriores rescatando lo que tienen de útiles (conservar) al servicio de una nueva afirmación, prohibiendo toda conciencia de la diversidad irreductible, del exceso no retomado. La dialéctica esconde el cadáver luego del crimen. Aparece como supresión de todo lo no dialectizable. Como momento final, esta idea de la dialéctica viene a concluir procesos abiertos, a sintetizar en una unidad final multiplicidades sin relaciones determinables a priori.

Si la temporalidad hegeliana es tratada como una dinámica progresiva (evolución dialéctica), la "eternidad" spinozista se presenta como la liberación respecto de toda finalidad establecida de antemano: las cosas carecen de toda finalidad, de toda intencionalidad (no son sujetos).

Pero la alternativa Hegel o Spinoza nada sería si ellos no participaran, a su vez, de un diálogo en cierto modo más abarcativo, en el que cada uno define por sí mismo una suerte de espacio público del pensamiento en el cual toda filosofía se presenta yuxtapuesta junto al resto de las filosofías, y en donde las operaciones de unas y de otras pueden ser vistas en sí mismas y en contraste con las demás. Una infinita conversación virtual sólo interrumpida de mala manera cuando introducimos preguntas actuales, surgidas de nuestra propia escena vital.

Macherey ingresa en este recinto y extrae de él los materiales para su operación de reparación del spinozismo: si uno "se apoya en las demostraciones spinozistas, elimina la teleología hegeliana y hace desaparecer también esa concepción evolutiva de la historia de la filosofía, la relación real entre filosofías no es ya mensurable por su grado de integración jerárquica; tampoco es reductible a una línea cronológica que las disponga una en relación con la otra en un orden de sucesión irreversible."

Macherey se concentra en el Hegel lector de Spinoza. No se preocupa por la totalidad de la filosofía de Hegel, sino por un conjunto de fragmentos en los que se perciben sus interpretaciones "aberrantes" sobre el holandés. El drama es presentado del siguiente modo: Hegel, el dialectizante, dialectiza a Spinoza, el indialectizable. El Spinoza dialectizado pierde toda la fuerza de su verdad que consiste, precisamente, en enarbolar el carácter no dialéctico, irreductible a una unidad hacia la cual tendería toda diversidad.

Las "aberraciones" del Hegel lector no constituyen, por tanto, mero error de lectura. Macherey no cree ni por un minuto en su inocencia. Hegel representa, en la filosofía, el gusto por la contradicción: "*como modo de pensar, la oposición corresponde entonces, también, a cierto modo de ser: el que hace coexistir las cosas finitas en la serie ilimitada en que ellas se limitan unas a otras*".

Lo suprimido de Spinoza en la lectura que de él realiza Hegel es recuperado por la lectura de Macherey: el hecho de que "*la sustancia difiere entonces fundamentalmente del espíritu hegeliano*". En la filosofía radical de la inmanencia no hay falta de vida sino de negatividad, de contradicción como modelo del movimiento: no hay movimiento de degradación, sino existencia espontánea y coexistencia inmediata: "*El "pasaje" de la sustancia al modo en el cual ella se afirma no es el movimiento de una realización o de una manifestación, es decir, algo que pueda ser representado en una relación de la potencia al acto. La sustancia no está antes que sus modos, o por detrás de su realidad aparente, como un fundamento metafísico o una condición racional. En su absoluta inmanencia, la sustancia no es nada más que el acto de expresarse a la vez en todos sus modos, acto que no es determinado por las relaciones de los modos entre sí, sino que es, por el contrario, su causa efectiva*".

Leer a Spinoza desde Spinoza no implica desconocer a Hegel. Contamos –a partir de Marx y desde Marcuse a Holloway– con lecturas de un "Hegel revolucionario". Pero la liberación del spinozismo de todo intento de sujetar sus efectos explosivos demanda, cada vez, de una vocación incendiaria: "*Spinoza elimina la concepción de un sujeto intencional, que no es adecuada ni para representar la infinidad absoluta de la sustancia ni para comprender cómo ésta se expresa en las determinaciones finitas. Si Hegel parece no haber comprendido siempre bien a Spinoza, o no haber querido comprenderlo, es porque Spinoza, por su parte, había comprendido muy bien a Hegel, lo cual, desde el punto de vista de una teleología, es evidentemente intolerable*".

4.

"La edad de este hombre no tiene ninguna importancia, puede ser muy viejo o muy joven. Lo esencial es que no sepa donde está. Lo esencial es que no sepa donde está y que tenga ganas de ir a cualquier parte. Por eso, como en los *westerns* americanos, él siempre toma el tren en marcha. Sin saber de dónde viene (origen) ni a dónde va (fin). Y se baja del tren en marcha, en un pequeño poblacho en torno a una estación ridícula".

Con estas palabras comienza Althusser su *Retrato de un materialis-*

ta. El "materialista", no necesita saber de dónde viene y hacia dónde se dirige el tren de la historia para poder desarrollar sus historias en él. Sus preguntas son de otro orden. Son preguntas que cuestionan el modo en que las cosas están planteadas, que aspiran a crear sentido. Un materialismo de lo aleatorio, dice Althusser. Macherey, quien no oculta en este texto sus deudas con él, nos presenta aquí un Spinoza –en este sentido– *materialista*: un materialismo de las preguntas que producen nuevos sentidos.

Sobre todo, cuando de lo que se trata es de actualizar la vieja cuestión: ¿qué es una dialéctica materialista? ¿Cómo es aquí y ahora una dialéctica que funcione en ausencia de toda garantía, de manera absolutamente causal, sin una orientación previa que le fije desde el comienzo el principio de la negatividad absoluta, sin la promesa de que todas las contradicciones en las cuales se embarque se resuelvan por derecho, porque ellas llevan en sí mismas las condiciones de su resolución?

La multiplicidad sin finalidad como premisa absoluta (teoría política y fuerza productiva). La pregunta como operación de rescate de esta multiplicidad, como acto que efectúa un tajo, como extremo radical, salud auténtica del pensamiento. Entonces: no sólo la filosofía de Spinoza, sino también, y sobre todo, Spinoza político. O "subversivo", como lo llamó Toni Negri recreando el concepto de la democracia absoluta como sentido último y más radical de toda filosofía, de entonces y de ahora. La composición de la multitud como espacio constituyente (*producción* en un sentido amplio y fuerte), no es sólo posibilidad en el presente, sino condición misma de todo presente de lucha.

5.

1968 y 2001 no son fechas cualesquiera: ambas localizan de modo diverso sendas aperturas. De un extremo al otro de este arco, Spinoza no deja de ser fuertemente evocado con matices diversos. Y en cada retorno, la misma pregunta insiste: ¿qué significa el pensamiento de Spinoza una vez liberado de todo lo que lo aprisionaba: no sólo la dialéctica hegeliana en filosofía, sino también un modo de organizar la dominación social a partir de los estados nacionales? ¿Qué hay luego

de la polémica con la dialéctica hegeliana y en plena transformación de las formas de la soberanía? ¿Qué nos dice el spinozismo en el contexto de un discurso capitalista no dialéctico que nos habla de pluralismo, libre consumo, guerra generalizada de diversas intensidades y democracias parlamentarias?

Una pregunta que cree poder hacer converger a Spinoza junto a Marx: "Cuando Marx escribió la famosa fórmula "La humanidad sólo se plantea los problemas que puede resolver", era todavía completamente tributario del evolucionismo hegeliano. La historia ulterior del marxismo iba a mostrar justamente en los hechos que una cuestión no se resuelve ni una pregunta se responde por el mero hecho de que se las plantee. Pero ya es algo plantear una cuestión, o una pregunta, incluso si esto no encamina en nada a una resolución o a una respuesta. Leer a Spinoza después de Hegel, pero no según Hegel, es algo que nos permite plantearnos la pregunta acerca de la posibilidad de una dialéctica no hegeliana, pero hay que admitir también –es incluso un modo de ser spinozistas– que eso no nos permite al mismo tiempo dar una respuesta".

La multiplicidad liberada y la proliferación de la diferencia, lo sabemos, no son términos concretos de una respuesta, sino nociones problemáticas de una pregunta.

Volver a Spinoza, *volver* a Hegel (o a los griegos, a Marx, o a Freud, da igual): esta idea del retorno a los orígenes puros del pensamiento, en que lo pensable estaría ya pensado para nosotros, pecadores desviados, en realidad nos aleja. No hay adónde volver. Cuando los clásicos –cada quien elija los suyos– son evocados bajo esta clase de supuestos no se consigue sino debilitar sus usos posibles. Su magnificencia excluyente se nos impone como horizonte absoluto; como si se tratase de dioses intolerantes a la mezcla, incapaces de coexistir con la heterogeneidad de situaciones e inquietudes con que el pensamientos vivo los interpela.

Ni retorno de Spinoza, ni vuelta a él, sólo el encuentro que exigen ciertos problemas comunes: no tanto lo múltiple contra lo Uno, como la redeterminación de lo Uno en tanto que múltiple. Paolo Virno lo dice con admirable sencillez: lo Uno como premisa, no ya como promesa.

6.
Ya lo recordamos: Spinoza rechazó la enseñanza pública. No quería verse limitado por un poder que le ofrecía protección. Pero su rechazo tuvo dos razones: una de ellas es, efectivamente, su rechazo a verse limitado en la exposición de sus pensamientos. La otra suele ser menos citada: la enseñanza obstaculiza "mi propia formación filosófica", argumenta el holandés que concibe por actividad intelectual fuera de toda restricción académica. El pensamiento como dinámica de investigación ininterrumpida desplaza toda medida para la mera acumulación de conocimientos y supone una experiencia existencial única de la pregunta.

Michael Hardt y Colectivo Situaciones
Diciembre de 2006

Consagrar un estudio a la relación entre dos grandes filosofías históricas, como lo son la de Spinoza y la de Hegel, es indiscutiblemente confrontarse, más allá de los límites de una comparación formal, académica en su proceder e indiferente en su contenido, con ciertas cuestiones fundamentales del proceder filosófico considerado en general.

"Spinoza", "Hegel": estas expresiones indican primero, para nosotros, sistemas de pensamiento que tienen valor en sí mismos y se vinculan a la existencia personal de estos autores, que de entrada los nombra, es decir, los designa y a la vez los signa. Ahora bien, si se toma un poco más en serio la empresa del pensamiento filosófico, se le debe reconocer una relativa autonomía en relación con tales procedimientos de identificación que, con el pretexto de singularizarla, la dispersan y tienden a hacerla desaparecer en una pluralidad indistinta de doctrinas, privilegiando esos "puntos" especulativos que constituyen las posiciones concretas encarnadas en la realidad empírica de los autores-sistemas. Pero desanudar el lazo entre el juego especulativo y los discursos individuales que los transmiten es también arriesgarse a desvitalizar la empresa del pensamiento sometiéndola a una evaluación abstracta e intemporal cuya universalidad, finalmente, correría el riesgo de no tener contenido. Por eso no es posible tampoco sustraer completamente esa empresa a su arraigo doctrinal: el trabajo de la reflexión filosófica pasa por la puesta en perspectiva que

las posiciones de los filósofos le asignan, en la medida en que éstas crean las condiciones de su elaboración, de su expresión y, hasta cierto punto, de su interpretación. La verdad de la filosofía es en Spinoza como debe ser en Hegel, es decir que no está totalmente en uno o en el otro sino en algún lugar entre los dos, en el pasaje que se efectúa de uno al otro. Digámoslo un poco de otro modo: la filosofía es algo que pasa, y que ocurre, allí donde se trama el encadenamiento de pensamientos que, en las obras mismas, escapa a la iniciativa histórica de los autores, y cuya captación aminora el interés que se puede tener por sus miras sistemáticas, porque ella las conduce dinámicamente en el movimiento anónimo de una suerte de proyecto colectivo que atribuye la filosofía al conjunto de los filósofos, y no solamente a tal o cual de ellos.

Cuando dos pensamientos tan caracterizados como lo son el de Spinoza y el de Hegel reaccionan uno sobre el otro, es decir a la vez uno con el otro y uno contra el otro, debe resultar algo que, viniendo de cada uno, no pertenece propiamente a ninguno de ellos sino que constituye, en el intervalo que los separa, su verdad en común. Ahora bien, si en el caso preciso de estos dos filósofos la confrontación se muestra particularmente fecunda, es porque no constituye el encuentro intelectualmente neutro entre dos pensamientos que se enfrentarían y permanecerían exteriores uno al otro: es más bien esta puesta a prueba recíproca la que, al mismo tiempo que hace que se comuniquen, abre cada uno de esos sistemas en sí mismo y lo expone a una contestación interna que suscita el reconocimiento de sus límites. De tal modo no escapamos a esta doble exigencia: leer a Spinoza en Hegel, leer a Hegel en Spinoza, a la manera de dos espejos que reflejan respectivamente sus imágenes.

La fórmula "Hegel o Spinoza", utilizada aquí para exponer tal confrontación, comporta una ambigüedad semántica que conviene, si no suprimir, al menos subrayar, para caracterizarla mejor. En la lengua francesa, la utilización de la conjunción "o" confunde dos figuras de la evaluación comparada que otras lenguas, por el contrario, distinguen: es así como el "o" del francés traduce indistintamente el *vel* y el *aut... aut* del latín, que aparentemente dicen lo contrario. *Aut... aut* es la fórmula de la oposición y de la exclusiva, es (o) uno o el otro, pero no los dos a la vez. Si "Hegel o Spinoza" se dijera de esta manera, *aut Hegel aut Spinoza*, es decir "o bien Hegel, o bien Spinoza", eso equivaldría a presentar las dos formas de pensamiento como irreductibles y a constituir los dos términos de una elección que no es posible dejar indefinidamente suspendida. Pero si uno privilegia, para señalar el carácter insoslayable de esta alternativa, el orden de los nombres que invierte la sucesión cronológica, si hace pasar a Spinoza después de Hegel, y no antes de él, parece comprometerse de entrada en tal elección, ya que por tal privilegio ha recusado implícitamente la lógica evolutiva que constituye el corazón del sistema hegeliano, según la cual lo que viene después engloba y comprende necesariamente aquello que, al precederlo, sólo constituía su anticipación o su preparación; se ha invertido así la perspectiva que ordena la lectura hegeliana de Spinoza subordinándola a la perspectiva –necesariamente hipotética– de una lectura spinozista de Hegel, cuya potencia especulativa, en consecuencia, parece triunfar. Más allá de una medida recíproca de los sistemas, que los hace depender de su relación, el juego de "o bien... o bien" parece entonces desembocar, más o menos dogmáticamente, en una resolución de la crisis abierta por su confrontación, y al elegir poner a Spinoza como alternativa de Hegel –y no a la inversa–, es del lado del primero, al parecer, donde uno va a buscar las condiciones de esta solución, por una decisión cuya necesidad quedaría entonces por establecer y por justificar.

Pero no hay que olvidar que "Hegel o Spinoza" puede traducirse también por "Hegel *vel (sive)* Spinoza", que significa aparentemente lo contrario. El "o" es aquí la fórmula de la identidad o de la equivalencia. Es el que se encuentra en la famosa expresión, tan frecuentemente atribuida a Spinoza –mientras que él nunca la escribió en esta forma–, *Deus sive natura*, en la que "Dios" y "naturaleza" se presentan como dos nombres diferentes, pero también indiferentes, para una única y misma cosa. "Hegel" y "Spinoza", ¿no serían entonces igualmente dos nombres para una misma cosa? Y en tal caso, ¿cuál sería esa cosa que designarían indistintamente? Es conveniente dejar que esta pregunta conserve hasta el final su carácter interrogativo y no

pretender resolverla de una manera definitiva. Es ella la que sostiene y atraviesa, del principio al fin, el estudio que se va a leer. De acuerdo con el espíritu de esta interrogación, se pone de manifiesto que, si bien es ineluctable leer a Spinoza y a Hegel oponiéndolos uno al otro –es el lado *aut... aut* del "o"–, no es menos necesario hacer que se reflejen uno al otro, como si entregaran sus elementos, o sus partes, a un único discurso, en el interior del cual sus posiciones respectivas serían indisociables, porque su sentido sólo se explicaría en su interacción –y aquí es el lado *sive* del "o" el que se pone de relieve–.

El debate que se erige entre estas dos formas de pensamiento no sería entonces necesario, y no tendría ninguna significación, si no compartieran una misma verdad, cuyo proceso no pertenece a la una ni a la otra, porque se produce en la intersección de sus recorridos respectivos. Por eso esta verdad suspendida, resultado de la contestación y del conflicto, no tiene el valor de una tesis establecida, sino el de una crítica y una prueba cuyo objeto es la filosofía misma, tal como se despliega, a través del conjunto de su historia, en el elemento problemático de la diferencia y del debate.

Pierre Macherey
junio de 1990

* La primera edición de esta obra apareció en 1979 en la editorial Maspero, colección "Théorie", dirigida por Louis Althusser.

El 30 de julio de 1816, el prorrector de la universidad de Heidelberg le escribe a Hegel, por ese entonces director del gimnasio de Nüremberg, para proponerle una cátedra de profesor titular. Comenta su ofrecimiento del siguiente modo: "Heidelberg tendría por primera vez en su persona a un filósofo desde la fundación de la Universidad. Spinoza fue llamado aquí una vez, pero en vano, como usted sin duda sabe...". Se conoce, en efecto, la carta del 30 de marzo de 1673, dirigida "al muy ilustre y muy distinguido Dr. Louis Fabritius, profesor en la Academia de Heidelberg y consejero del Elector palatino", por la cual Spinoza había declinado la invitación a ocupar la cátedra de profesor que le habían hecho, porque temía tener que renunciar a sus trabajos filosóficos personales si se consagraba a enseñar a los jóvenes; lo atemorizaba, sobre todo, que su libertad de filosofar pudiera verse limitada por la necesidad de respetar las leyes establecidas y los preceptos de la religión. Su rechazo, claramente motivado, se concluía así: "Lo que me detiene no es para nada la esperanza de una fortuna más alta, sino el amor por mi tranquilidad que creo deber preservar, de alguna manera, absteniéndome de lecciones públicas". Hegel conocía ese episodio que relata así en sus *Lecciones sobre la historia de la filosofía*: "Spinoza (según sabemos por sus cartas impresas)

rechazó la oferta con buenas razones, por 'no saber dentro de qué límites habría de encerrarse aquella libertad filosófica a que se ponía como condición el no atacar la religión públicamente establecida'".*

El 6 de agosto de 1816, Hegel le responde al prorrector con solicitud: "por amor por los estudios universitarios" acepta su propuesta, aun cuando se le abren otras perspectivas, por el lado de la Universidad de Berlín; sólo pide que se mejore el tratamiento que le ofrecen, que se lo aloje gratuitamente, que los gastos de su desplazamiento sean reembolsados. Un poco más tarde, el 20 de agosto de 1816, cuando estos problemas materiales ya han sido resueltos satisfactoriamente para él, Hegel vuelve sobre su nominación para "expresar su gratitud, en parte por el interés que [su corresponsal] pone en su asunto, en parte por el que manifiesta con él por el estado de la filosofía en Alemania y en las universidades". Agrega: "No menos regocijante es para mí la bondad con la cual usted considera mis trabajos anteriores y –lo que es aun más– la bondad con la cual funda esperanzas sobre mi actividad en una universidad. En ninguna ciencia, en efecto, se es tan solitario como en la filosofía, y experimento profundamente el deseo de un círculo de acción más vivo. Puedo decir que es el anhelo más alto de mi vida. Siento también cuán desfavorable ha sido para mis trabajos la ausencia de una acción recíproca". Hegel permanecerá un año en Heidelberg, donde compondrá y enseñará al mismo tiempo su *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*. En 1817, accede al fin al puesto que ansiaba en la Universidad de Berlín.

Detrás de lo que estas circunstancias tienen de anecdótico se anuncia ya, sin embargo, un sentido. De esta historia, los hegelianos retendrán sobre todo que Hegel ocupó el lugar que Spinoza había dejado vacante, cumpliendo, en este "relevo", una tarea que el otro no había podido o querido cumplir. Nadie puede saltar por encima de su tiempo: con Spinoza, no había llegado todavía el momento de exponer públicamente la verdadera filosofía. Otros, a quienes se puede llamar spinozistas, verán allí, por el contrario, el indicio de una divergencia, de una separación irreductible, si no entre dos sistemas, al menos entre dos concepciones, o incluso dos prácticas de la filosofía.

El sistema hegeliano, cuya exposición se construye y se desarrolla

al mismo tiempo que su autor recorre, felizmente, las etapas de la carrera universitaria (del preceptorado privado a la Universidad de Berlín, pasando por todas las etapas intermediarias), una reflejándose en la otra y recíprocamente, dándole su verdad, ¿no está hecho justamente, en su organización jerárquica, para ser enseñado en el marco de una institución pública de enseñanza? J. Derrida lo dice muy bien: "Hegel no concibe la escuela como la consecuencia o la imagen del sistema, ni siquiera como su *pars totalis*: el sistema mismo es una inmensa escuela, de parte a parte la autoenciclopedia del espíritu absoluto en el saber absoluto. Y una escuela de la que no se sale, también una instrucción obligatoria: la que se obliga a sí misma puesto que la necesidad no puede llegarle de afuera".[1]

La doctrina spinozista, por el contrario, aunque haya sabido darle a la preocupación política su verdadero lugar en la especulación filosófica (ver no sólo los *Tratados*, sino también la *Ética*: ésta es una de sus claves), rechaza profundamente tal oficialización. Expone el punto de vista de un solitario, de un reprobado, de un rebelde, y se transmite de boca en boca. Si fuera enseñada, correría el riesgo de entrar en contradicción consigo misma, por aceptar tener un lugar en el mecanismo de opresión material e intelectual que subordina todo al punto de vista de la imaginación. La filosofía suprime el temor e ignora la obediencia; no puede entonces ser enseñada públicamente. La filosofía de Hegel se enseña a alumnos, de arriba a abajo; la filosofía de Spinoza se transmite a discípulos, en un nivel de igualdad. Aquí se esboza una diferencia que es preciso tomar en serio.

Sin embargo, el acercamiento entre Spinoza y Hegel es un lugar común, porque hay entre ellos una evidente familiaridad. No se puede leer a Spinoza hoy en día sin pensar en Hegel, tal vez porque entre Spinoza y nosotros está Hegel, que se interpone o que intercede. Hegel mismo no dejó de pensar en Spinoza –o más bien de pensarlo: para dirigirlo, absorberlo como un elemento dominado por su propio sistema–. Pero el hecho de que Hegel no haya dejado de retomar el problema que le planteaba Spinoza indica también que encontraba en él algo indigesto, una resistencia que siempre le hizo falta afrontar de nuevo. Todo sucede como si Spinoza hubiera ocupado, con respecto

al discurso hegeliano, la posición de un límite, que Hegel rechazaba en el momento mismo en que lo incluía.

Por eso la empresa de *comparar* la filosofía de Spinoza con la de Hegel es fundamentalmente decepcionante. Hay que captar en efecto en qué se apoya tal comparación: en sistemas, es decir en discursos organizados formalmente a partir de un principio de coherencia interna, entre los cuales se puede intentar establecer una correspondencia, que se interpreta como una relación de filiación o una diferencia que excluye toda posibilidad de comprender uno a partir del otro. Así, en un anexo de su monumental estudio sobre Spinoza, donde analiza la interpretación que Hegel da del spinozismo, M. Gueroult llega a la conclusión de un radical "desconocimiento", fundado sobre una "fantasía": los que retoman esta interpretación "no hacen más que proyectar en la doctrina de Spinoza todo un mundo de conceptos nacidos en otra parte y sin relación con ella".[2] Como nos lo mostrará un estudio detallado de los textos que Hegel consagra a Spinoza, es difícil no suscribir a la constatación de M. Gueroult al menos en lo siguiente: la búsqueda de una pretendida homogeneidad, de una semejanza o de una relación evolutiva entre las dos filosofías, si no está condenada absolutamente al fracaso, conduce a resultados sin interés. Tiende solamente a llevar a ambas doctrinas a un modelo común que no representa auténticamente ni a una ni a la otra.

Pero, si bien hay que ir contra la propensión a los acercamientos demasiado evidentes que proceden por analogía, descartar la tentación de buscar entre Spinoza y Hegel la similitud global de un sentido común, a través del cual se manifestaría la identidad o la convergencia de dos pensamientos, no sería menos absurdo decretar que se trata de dos formas de reflexión filosóficas radicalmente exteriores una a la otra y remitirlas, como sistemas extranjeros, a su independencia. Efectivamente, es incontestable que Hegel y Spinoza se encontraron, incluso si ese encuentro tomó, por el lado de Hegel, la forma de un extraordinario malentendido. Si bien Spinoza y Hegel no recorren, juntos o uno detrás del otro, un mismo camino, lo que queda, de hecho, es que sus rutas se cruzaron, que se acercaron en ciertos momentos para separarse luego hacia direcciones decididamente

opuestas. Desde este punto de vista, más que comparar sistemas, tentativa condenada al fracaso o a triunfos demasiado fáciles, puede ser significativo buscar entre estos dos filósofos puntos singulares de intersección, porque son ellos los que explican el sentimiento de extraña familiaridad que experimenta todo lector hegeliano de Spinoza, todo lector spinozista de Hegel.

En sus *Elementos de autocrítica*, L. Althusser habla de "la repetición anticipada de Hegel por Spinoza". Enumeremos algunos puntos que justifican tal afirmación: el rechazo de una concepción relativista del conocimiento y la idea de que hay en la razón algo absoluto que la emparienta con lo real; el descubrimiento del carácter formal de toda representación finita, condenada a la abstracción; la crítica del "infinito malo"; la idea de que el conocimiento es un proceso real que lleva en sí las condiciones de su objetividad. En todos estos puntos, incluso si ambos los reflejan con elementos conceptuales muy diferentes, incluso si a partir de ellos llegan a consecuencias opuestas, Spinoza y Hegel tienen evidentemente algo en común que los distingue de todos los otros. Debe explicarse este acercamiento.

Abordaremos la cuestión apoyándonos en la lectura que hizo de Spinoza el mismo Hegel. Esa lectura es muy instructiva, no porque manifieste la verdad del spinozismo, al fin develada por Hegel, sino al contrario porque descansa en un formidable error: todo sucede como si Hegel se hubiera procurado los medios para construir una interpretación del spinozismo que le permitiera ignorar su lección esencial, en la medida en que ésta tiene algo que ver justamente con su propio sistema. Tal interpretación aparece como una suerte de defensa obstinada erigida ante un razonamiento que hace vacilar la filosofía hegeliana misma. De allí este efecto paradójico: Hegel no está nunca tan cerca de Spinoza como en el momento en que se aleja de él, porque ese rechazo tiene valor de síntoma e indica la presencia obstinada, si no de un proyecto, de un objeto en común que liga inseparablemente a los dos filósofos sin confundirlos.

Tener en cuenta esa relación conflictiva es salir de la concepción formalista de la historia de la filosofía, que suprime en ella toda historicidad y la recorta en unidades irreductibles y arbitrarias cuya

dispersión es, a lo sumo, objeto de un comentario descriptivo, tanto más exhaustivo cuanto que se encierra de entrada en los límites de la coherencia interna de los sistemas y elimina toda interrogación sobre su posición histórica. Contra esa dispersión, cuya significación es a lo sumo estética, en la medida en que hace de las doctrinas obras de arte, hay que llegar a pensar cierta forma de unidad, una ligazón, entre filosofías diversas: la cuestión es saber si eso es posible sin recaer en el confusionismo, que identifica pura y simplemente las diversas filosofías en la ficción de una verdad común.

Entre Hegel y Spinoza, sucede algo esencial que legitima que se los acerque: no es el reconocimiento directo y franco de dos pensamientos que leerían uno en el otro, a libro abierto, su identidad en la unidad de un discurso confesado y compartido, sino una tensión irreconciliable que supone un fondo común por cercar: como mínimo la prosecución de un mismo problema, diversa e incluso conflictivamente resuelto.

Para simplificar, se podría decir que el problema es el de la dialéctica, pero sería absurdo descubrir en Spinoza el esbozo o la promesa de una dialéctica, manifiestamente ausente de su obra. Sin embargo, eso no impide que nosotros mismos podamos, a partir de Spinoza, pensar de nuevo la dialéctica, es decir plantearle esas cuestiones que Hegel descartó de su propio sistema porque le eran insoportables. En el espejo del spinozismo, el discurso hegeliano deja ver indudablemente su propia limitación, o incluso su contradicción interna. Spinoza en Hegel: eso no significa que haya que leer la *Ética* como un inicio inacabado de la *Lógica*, tal como lo hace el mismo Hegel, sino que hay que buscar entre estas dos filosofías la unidad conflictiva que explica el asombroso fenómeno de desconocimiento / reconocimiento que las liga oponiéndolas. Hegel o Spinoza: es uno que se divide en dos.

Decimos: Hegel o Spinoza, y no a la inversa. Puesto que es Spinoza el que constituye la verdadera alternativa a la filosofía hegeliana. La discusión que vamos a entablar implica entonces más de una cuestión: no sólo va a hacer aparecer el límite del sistema hegeliano, cuya universalidad es necesariamente histórica, sino que al mismo tiempo va a permitirnos salir de la concepción evolutiva de la historia de la

filosofía, que es también una herencia del hegelianismo. Según esta concepción, Hegel se considera a sí mismo como la única alternativa posible al spinozismo, debiendo el antes ceder el lugar a lo que viene después, en ese movimiento de elevación que acerca siempre más al espíritu a sí mismo. Ahora bien, nosotros quisiéramos invertir aquí el dominio de esta interpretación universitaria y progresiva de la historia de la filosofía, que sólo es dialéctica en apariencia.

Según Hegel, el pensamiento de Spinoza no es todavía suficientemente dialéctico. ¿Y si lo fuera demasiado? ¿O al menos si lo fuera de una manera inaceptable para Hegel? La denegación de esa dialéctica –digamos, para ir más rápido, de una dialéctica sin teleología–, a la que Hegel procede por intermedio de Spinoza, es su manera de encontrar en el desarrollo de su propio pensamiento un obstáculo infranqueable: el de un discurso del que hay que decir no que *no es todavía* hegeliano, sino que *ya lo es más*. Y es la presentación evolucionista de la historia de la filosofía la que aquí sale derrotada, ya que también Spinoza, objetivamente, refuta a Hegel.

Este libro retoma y desarrolla el contenido de una exposición que hice en 1977 en el coloquio Spinoza organizado por las Universidades de Leyde y de Amiens: un pasaje del tercer capítulo fue publicado anteriormente en las actas de ese coloquio.

Por otra parte, debí tratar estas mismas cuestiones muchas veces en ocasión de cursos. Quisiera agradecer a los estudiantes que tuvieron la paciencia de escucharme y cuyas reacciones, sugestiones y contribuciones me han sido muy útiles; tuve que leer muchas tesinas de maestría sobre Spinoza, en particular la de Bruno Huisman (*Hegel devant Spinoza*), que comportaba un ensayo de traducción del capítulo sobre Spinoza de las *Lecciones sobre la historia de la filosofía* de Hegel (en colaboración con A. Lacroix). En lo que concierne a este último texto, arriesgo aquí mis propias traducciones.

En cuanto a los otros textos de Hegel, me referí a las traducciones francesas existentes. Es decir, esencialmente:

– En el caso de *La Science de la logique*:
• los libros I y II en el texto de la primera edición, traducción de Labarrière y Jarczyk (Aubier, 1972-1976);
• los libros I, II y III en el texto de la segunda edición, traducción de Jankélévitch (Aubier, 1947);
• el capítulo de la Iffi parte sobre "La medida", traducción de Droz (P. U. F.).

– En el de la *Encyclopédie des sciences philosophiques*:
• la primera parte en el texto de las tres ediciones, traducción de Bourgeois (Vrin, 1970);
• el texto completo en el texto de la tercera edición, traducción de Gandillac (Gallimard, 1970).*

NOTAS

1 *Qui a peur de la philosophie?*, "L'âge de Hegel", volumen colectivo del G. R. E. P. H., p. 106.
2 M. Gueroult, *Spinoza*, t. I, p. 468.
* Para la traducción de este libro hemos consultado las siguientes obras, que enumeramos aquí, seguidas por la sigla que nos permitirá citarlas, por autores (las obras de cada autor aparecen por orden alfabético):
– Hegel, G. W. F.: *Ciencia de la lógica* (*L*), tomos I y II, Buenos Aires, Librería Hachette, col. "Biblioteca Hachette de filosofía" (dirigida por Gregorio Weinberg), traducción directa del alemán de Augusta y Rodolfo Mondolfo, 1956; *Enciclopedia de las ciencias filosóficas* (*ECF*), México-Argentina, edit. Porrúa, col. "Sepan cuantos...", nffl 187, traducción de E. Ovejero y Maury, introducción y análisis de Francisco Larroyo, 1977; *Fenomenología del espíritu* (*FE*), México, Fondo de Cultura Económica, "Colección de textos clásicos" (dirigida por José Gaos), traducción de Wenceslao Roces con la colaboración de Ricardo Guerra, 1966; *La lógica de la Enciclopedia* (*LE*), Buenos Aires, Leviatán, traducción (prólogo y notas) de Alfredo Llanos, introducción de Jean Hyppolite, 2006; *Lecciones sobre la historia de la filosofía* (*LHF*), tomos I a III, México, Fondo de Cultura Económica, "Sección de Obras de Filosofía", "Colección de textos clásicos" (dirigida por José Gaos), traducción de Wenceslao Roces, edición de Elsa Cecilia Frost, 1955.
– Spinoza, Baruch de: *Ética demostrada según el orden geométrico* (*E*), Madrid, Editora Nacional, traducción (introducción y notas) de Vidal Peña, 1980 (la misma traducción circula en Alianza Editorial y en Ediciones Orbis, Hyspamérica); *Tratado de la reforma del entendimiento* (*TRE*), Buenos Aires, Cactus, traducción de Oscar Cohan, prólogo de Diego Tatián, introducción de Carl Gebhardt, 2006; *Tratado teológico-político* (*TTP*), Madrid, Alianza Editorial, col. "El libro de bolsillo", traducción (introducción, notas e índices) de Atilano Domínguez, 1986.
– Kant, E.: *Crítica de la razón pura* (*CRP*), México, edit. Porrúa, col. "Sepan cuantos...", nffl 203, traducción de Manuel García Morente y Manuel Fernández Núñez, introducción y análisis de Francisco Larroyo, 1977.
No siempre nos fue posible citar las versiones españolas consultadas, particularmente en el caso de las obras de Hegel, por diversas razones: por un lado, Pierre Macherey cita más de una versión francesa y en general agrega sólo el número de página (sin especificar secciones, capítulos, subcapítulos, etc.), de tal modo que no siempre es fácil situar el pasaje en cuestión; por otro, la diferencia entre la versión francesa y la española es a veces muy importante (también en lo que se refiere a Kant), y el énfasis puesto en tal o cual expresión en la primera es lo que determina el hilo del razonamiento del autor, que es lo que privilegiamos, arriesgando en tales ocasiones nuestra propia traducción. En cuanto a las obras de Spinoza, la estructura de los textos (la *Ética* dividida en definiciones, axiomas, corolarios, etc., o el *Tratado de la reforma del entendimiento* dividido en parágrafos) y la similitud entre las versiones en ambas lenguas nos permitió, por el contrario, situar fácilmente y transcribir las citas de los libros consultados, más allá de los cuales la traducción corre por nuestra cuenta. Cuando transcribimos una cita, especificamos nuestra fuente según las siglas indicadas, entre corchetes, al final de la nota del autor, o bien, si él no anota la referencia, la señalamos aparte con un asterisco, también ente corchetes (sólo agregamos N. de la T. cuando se trata de un problema específico de traducción). En todos los casos, homologamos los términos ("substancia" en lugar de "sustancia", por ejemplo) y los nombres propios ("Spinoza" y no "Espinosa"), y también intercalamos las expresiones en alemán o en latín que Macherey subraya entre paréntesis y generalmente retoma, de tal modo que las citas transcriptas de las versiones españolas pueden verse algo modificadas.[N de la T.]

I. Hegel lector de Spinoza

El punto de vista de la substancia

Todo comienza, en Hegel, por un reconocimiento. Hay en la filosofía de Spinoza algo excepcional e ineluctable. "Spinoza es tan fundamental para la filosofía moderna que bien puede decirse: quien no sea spinozista no tiene filosofía alguna (*du hast entweder den Spinozismus oder keine Philosophie*)".[1] Hay que pasar por Spinoza, porque es en su filosofía donde se anuda la relación esencial del pensamiento con lo absoluto, único punto de vista desde el cual se expone la realidad entera y se advierte que la razón no tiene nada fuera de ella misma sino que comprende todo en sí. Así toda filosofía, toda la filosofía deviene posible.

Para Hegel, Spinoza ocupa entonces la posición de un precursor: con él comienza algo. Pero justamente, no es más que un precursor: lo que comienza con él no concluye, a la manera de un pensamiento fijado que se cercena la posibilidad de alcanzar una meta indicada, sin embargo, por él. Es por eso que Hegel descubre en la obra de Spinoza todos los caracteres de una tentativa abortada, trabada por dificultades insuperables que ella misma erigió ante su propia progresión. Ese saber fundamental pero desgarrado no tiene entonces más que

una significación histórica: en el proceso del conjunto de la filosofía, Spinoza ocupa una posición muy particular, desde la cual lo absoluto se percibe, pero captado restrictivamente como una substancia. Con Spinoza, y con su esfuerzo por pensar lo absoluto, se señala de algún modo una fecha, pero los límites históricos de ese pensamiento hacen que sea imposible ir más lejos, en espera de ese punto de vista final en el que Hegel ya está instalado y desde el cual interpreta retrospectivamente todas las filosofías anteriores.

Este análisis se ve ilustrado por una expresión totalmente característica que vuelve cada vez que Hegel habla de Spinoza. Por ejemplo, en el libro I de la *Lógica*: "En Spinoza, la substancia y su unidad absoluta tiene la forma de una unidad inmóvil, de una rigidez en la que *no* se encuentra *todavía* el concepto de la unidad negativa del Sí, la subjetividad".[2] O también en el parágrafo 50 de *La lógica de la Enciclopedia*: "La substancia *absoluta* de Spinoza *no* es aún por cierto el *espíritu* absoluto"*. Y en el capítulo de las *Lecciones sobre la historia de la filosofía* consagrado a Spinoza: "La substancia absoluta es la verdad, pero *no* es la verdad entera".* En esta modalidad tan particular de un "ya" que es también un "todavía no", propia de toda anticipación, Spinoza se desprende del fondo de toda la historia de la filosofía, cuya progresión subraya al detenerla.

También cuando Hegel, en la introducción del tercer libro de la *Lógica*, "Del concepto en general", expone las condiciones que le permiten interpretar las doctrinas filosóficas y explicitar su significación concreta, no puede menos que retomar el ejemplo de Spinoza:

> "[...] la única confutación del spinozismo puede consistir sólo en que su punto de vista sea, primeramente, reconocido como esencial y necesario; pero que, en segundo lugar, este punto de vista sea llevado *a partir de sí mismo* hacia un punto de vista más elevado".[3]

Ese punto de vista es el de la substancia, en tanto que ésta no es "todavía" sujeto, para retomar una fórmula bien conocida del prefacio de *La fenomenología*.

> "La substancia es un grado esencial en el proceso del desarrollo de la Idea, no sin embargo ella misma, no la Idea absoluta, sino la Idea en la forma todavía limitada de la necesidad".[4]

La obra de Spinoza es significativa porque tiende hacia algo a lo que no llega: dominar su sentido es proseguir esa tendencia más allá de los límites que la detienen, es decir, superarla resolviendo su contradicción interna.

Para eso, hay que cambiar de punto de vista e instalarse en el punto de vista de un absoluto que *no es solamente* substancia *sino también sujeto*. Ahora bien, ese pasaje de un punto de vista al otro depende de condiciones históricas: la historia es ese proceso irresistible e irreversible que transforma los puntos de vista no sólo en el sentido de su ampliación gradual, sino también en el movimiento real de su descomposición, luego de su reconstrucción sobre nuevas bases; así, uno se "eleva" sin cesar a un punto de vista superior. En último extremo, se podría decir que Spinoza era hegeliano sin saberlo, y por lo tanto de un modo incompleto, mientras que Hegel sería un spinozista consciente de los límites de ese punto de vista singular del que supo alejarse, de una vez para siempre, cuando él mismo se instaló en el punto de vista de lo universal.

Por eso la interpretación que hace Hegel de Spinoza no se reduce a la búsqueda de un sentido acabado: si hay una "verdad" de la doctrina, que vuelve irrisoria toda tentativa de refutación externa porque tal tentativa opone arbitrariamente a su punto de vista otro punto de vista independiente, esa verdad es relativa a la situación muy particular que tiene Spinoza en el conjunto del proceso de la historia de la filosofía, y no puede desprenderse de él. Captado desde el interior, en esa tensión y esa limitación que se impone a sí mismo, ese punto de vista es a la vez, en sí mismo, su propia justificación y su propia refutación: si se lo reconduce a su movimiento interno, se ve que se deshace al mismo tiempo que se hace, y por los mismos medios, ya que ese movimiento lo lleva más allá de sí mismo. No se trata entonces, para Hegel, de "volver" a Spinoza para descubrir en él la forma abstracta

de una verdad acabada, coherente y autónoma; por el contrario, es preciso hacer manifiesta esa transformación inmanente, ese "pasaje" que lleva ya al sistema hacia otro sistema y nos incita a leerlo como el esbozo, o el proyecto, de un nuevo sentido en espera que no encontró aún las condiciones de su realización. Por tal razón, la lectura hegeliana de Spinoza es en cierto modo doble: busca en la doctrina los signos de una verdad que se anuncia y, al mismo tiempo, descubre la forma real de su ausencia, los obstáculos que se oponen a su manifestación y obligan a hablar de ella solamente por defecto.

Comprender el spinozismo es entonces, primero, identificar la contradicción sobre la cual está edificado. Como vamos a ver, esta contradicción es inmediatamente manifiesta. Hemos dicho que la verdad profunda del spinozismo consiste en su esfuerzo por pensar lo absoluto. Incluso si ese problema no aparece en la historia de la filosofía con él –hay precedentes de los que vamos a hablar–, en él constituye por primera vez el objeto de un desarrollo y de una tentativa de resolución sistemática. Hay en Spinoza una orientación hacia el saber absoluto, y lo que lo representa, según Hegel, es el concepto de *causa sui*, que le da a toda la doctrina una base racional:

> "La primera definición de Spinoza es la de la *causa sui*, que es aquello '*cuius essentia involvit existentiam*' [...]; la inseparabilidad del concepto del ser es la determinación fundamental y el supuesto".[5]

En efecto, con la *causa sui* se plantea de entrada la identidad entre lo que es y lo que es concebido, entre el ser y el pensamiento, que es para Hegel la condición de un pensamiento absoluto que no tiene nada fuera de sí y se desarrolla, en consecuencia, en una reflexión inmanente y universal. Al volver sobre estas definiciones en la nota histórica del libro II de la *Lógica* consagrada a Spinoza, Hegel habla de esos conceptos "profundos y exactos".[6] Y en su *Lecciones* sobre Spinoza, más precisamente aun, dice: "Si Spinoza hubiese seguido desarrollando lo que esta *causa sui* implica, no llegaría, como llega, a la conclusión de que la substancia es lo inmóvil (*das Starre*)."* Es

inmediatamente entonces cuando aparece la contradicción específica del spinozismo: su primer concepto lleva en sí la promesa y el fracaso de una verdad, sobre la cual él da solamente un punto de vista en un saber incompleto.

Antes de explicitar lo que, según Hegel, falta en el concepto de la *causa sui* y le impide salir de su limitación propia, podemos en seguida hacer una observación que aclare el estilo de esta interpretación y haga manifiesta la distancia en la cual ésta se instala inmediatamente en relación con la doctrina que trabaja. En primer lugar, se puede mostrar, como lo hace M. Gueroult, que el concepto de *causa sui* no tiene verdaderamente en Spinoza un valor inicial fundador: no representa una suerte de verdad primera, un principio en el sentido cartesiano, a partir del cual el conjunto del sistema podría ser desarrollado como a partir de un germen de verdad. La *causa sui* es una propiedad de la substancia y se explica por ella. Pero no se trata, al menos para Spinoza, de definir una cosa, sea cual fuere, por su propiedad; procediendo de tal manera, se cae en una grave confusión al subordinar la esencia de Dios a su potencia, lo cual es la clave de todas las teologías finalistas que se apoyan en la imaginación. Es entonces por facilidad, y de manera inadecuada, como se reduce la substancia a la *causa sui*, mientras que el concepto de esta última, por el contrario, sólo se aclara verdaderamente a partir del de substancia: "*si res in se sit, sive, ut vulgo dicitur, causa sui*" (*De intellectus emendatione*). Es entonces por una manera de hablar que se asimila la substancia a la *causa sui*.[7]

Pero es posible ir aun más lejos: lo que Hegel presupone aquí es menos que la *causa sui* es el concepto fundamental del spinozismo –algo que se presta a controversia, como acabamos de ver– que el hecho de que el spinozismo admita un primer concepto del que procede. Eso significa que la empresa de un saber absoluto esbozada por Spinoza se desarrolla a partir de un comienzo absoluto, y que ése es también el verdadero punto de partida de su interpretación. No es asombroso, por tanto, que Hegel mismo se haya comprometido en la empresa de una crítica al spinozismo: una de las ideas cruciales de su propio sistema es efectivamente que el saber absoluto no comienza, o más bien que no puede comenzar absolutamente; su infinitud se

descubre justamente en esa imposibilidad de un primer comienzo que sea además un verdadero comienzo o un comienzo verdadero. Además, sea cual fuere el concepto de *causa sui*, lo que "reposa en él", para retomar los términos de Hegel, el hecho mismo de que él le dé al sistema de Spinoza un comienzo, basta para marcar la limitación de ese sistema.

Aquí, nosotros mismos podemos empezar a asombrarnos. ¿Ignora Hegel que esta aporía del comienzo, que pone su *Lógica* en movimiento, esta imposibilidad de asentar el proceso infinito del conocimiento en una verdad primera que sea su fundamento o su principio, es también una lección esencial del spinozismo, la objeción principal que él mismo le formula a la filosofía de Descartes? De tal manera que es solamente *ut vulgo dicitur*, por una manera de hablar, que la exposición geométrica de la *Ética* "comienza" por definiciones que, por otra parte, sólo tienen un sentido efectivo en el momento en que funcionan en demostraciones donde producen realmente efectos de verdad: el pensamiento spinozista, justamente, no tiene esa rigidez de una construcción que, apoyada sobre una base, extiende sus prolongamientos hasta un punto terminal, encontrándose así limitada entre un principio y un fin. No obedece al modelo del orden de las razones.

Ahora bien, lo sorprendente es menos que Hegel haya desconocido un aspecto importante del spinozismo –todo el mundo puede equivocarse, incluso Hegel, que sin embargo pretende escapar a esta condición común– que el contenido inesperado de este error. Porque, lo que Hegel no vio en Spinoza es esa verdad nueva cuyo descubrimiento él mismo reivindica y que él utiliza para garantizar la forma final de su filosofía y el éxito de su última realización. Hegel ignora entonces en Spinoza aquello que él estaba en mejores condiciones que nadie para reconocer, puesto que él mismo lo pensó: se podría decir que él procede a la denegación de lo que puede haber de hegeliano en Spinoza, a menos que no busque exorcizar su propio spinozismo. ¿No es porque teme que Spinoza no solamente haya sido hegeliano, sino sobre todo que lo haya sido más y de manera más consecuente que él mismo? Lo inadmisible se produce entonces: se desvía de su

sentido ineluctable la evolución histórica que subordina lo que está antes a lo que viene después y que conduce sucesivamente de uno al otro, convirtiendo a la teleología en la clave de toda la filosofía.

Hechas estas observaciones, sobre las cuales vamos a volver, podemos indicar ahora lo que, según Hegel, "falta" en el concepto de *causa sui* y compromete su desarrollo en Spinoza. La *causa sui* sigue siendo un principio substancial al que le falta "el principio de *personalidad*":[8] constituye así una substancia que no puede devenir sujeto, a la que le falta esa reflexión activa de sí que le permitiría efectuarse libremente en su propio proceso. Si Spinoza no supo, o no pudo, desarrollar el concepto de la *causa sui*, es porque éste, tal como él lo había definido, no contenía nada más que una identidad abstracta e indiferente de sí a sí, en la que el Sí no es nada más que lo que es ya en su comienzo, sin posibilidad de un pasaje real hacia sí, de un movimiento inmanente que no sea el de su pura y simple desaparición. El punto de vista de la substancia expresa lo absoluto a su manera: sin la vida que lo anima y lo hace existir. Es el espíritu fijado y muerto que no es más que sí, en una restricción originaria que lo condena desde el principio.

Así formula el punto de vista de la substancia, al mismo tiempo que se enuncia, las condiciones de su propia aniquilación: su inmovilidad es aparente, porque es el precario equilibrio que resulta de un conflicto interno, imposible de contener definitivamente. Los límites del sistema, si bien son reales para el pensamiento que obstaculizan, son facticios desde el punto de vista de lo absoluto, ya que éste opone a la violencia que se le hace una violencia todavía más grande y lleva al sistema más allá de los límites ilusorios que le imponen las condiciones de su coherencia formal. Negatividad inmanente, que mina la doctrina desde el interior y la fuerza a declarar lo que sin embargo ella misma se rehúsa a decir: he aquí justamente, en esta confesión, la substancia que deviene sujeto.

Una vez revelada esta contradicción inicial, la filosofía de Spinoza puede comprenderse absolutamente en un sentido inverso al que profiere. El discurso de Spinoza, según Hegel, está enteramente marcado por ese destino que lo condena y lo absuelve, que anuncia a la vez su desaparición y su resurrección en el cuerpo

vivo del saber absoluto en el que se cumple. Leer Spinoza en verdad es para Hegel reconstruir de nuevo el edificio de su saber, haciendo aparecer las condiciones de otro saber del que él es sólo la forma inacabada o la ruina anticipada, ya que, en Spinoza, el esfuerzo por enlazar el saber y el absoluto se resuelve solamente en una promesa no cumplida.

Una filosofía del comienzo

La interpretación que hace Hegel de Spinoza hace valer ante todo, como acabamos de ver, la idea del comienzo. Filosofía que comienza, el spinozismo es también un pensamiento del comienzo. Siguiendo una fórmula de la *Enciclopedia*, es "el asiento fundamental de todo verdadero desarrollo ulterior". Y también, en las *Lecciones sobre la historia de la filosofía*: "el pensamiento no tuvo más remedio que colocarse en el punto de vista del spinozismo; ser spinozista es el punto de partida esencial de toda filosofía"*. Así se anuda el lazo que une la filosofía de Spinoza con todos los pensamientos del comienzo.

Hegel se aventura aquí en un razonamiento bastante paradójico: presenta a Spinoza como un punto de partida, incluso como el punto de partida de la filosofía y, a la vez, lo ubica en la filiación de todos los que supieron comenzar, pero no supieron más que eso, sin que su esfuerzo condujera efectivamente al descubrimiento de lo verdadero:

> "Dios es en verdad seguramente la necesidad o, como también puede decirse, la Cosa absoluta, pero también al mismo tiempo la Persona absoluta, y es en ese punto donde hay que reconocer que la filosofía spinozista se quedó detrás del verdadero concepto de Dios, que forma el contenido de la conciencia religiosa cristiana. Spinoza era por sus orígenes un judío, y es en suma la intuición oriental según la cual todo ser finito aparece solamente como un ser que pasa, como un ser que desaparece, el que ha encontrado en su filosofía una expresión conforme al pensamiento. Es muy cierto que esa intuición oriental de la unidad substancial constituye el fundamento de todo desarrollo verdadero ulterior, pero uno no puede quedarse allí; lo que le falta todavía es el principio occidental de la individualidad".[9]

El spinozismo es entonces a la vez un punto de partida y un término, puesto que, en lo que comienza, debe de haber también algo que finaliza. La singularidad del spinozismo se afirma en el prolongamiento de toda una tradición cuyo movimiento de conjunto resume: en ella domina todavía, pero por última vez, la "intuición oriental". Así comienza el capítulo de las *Lecciones sobre la historia de la filosofía* consagrado a Spinoza:

> "[...] la profunda unidad de su filosofía, tal como a través de él se manifiesta en Europa, la concepción del espíritu, de lo infinito y lo finito, como idéntico en Dios, sin ver en éste un tercer término, es en realidad un eco del pensamiento oriental".*

Es lo que le da a esa filosofía un carácter irremplazable: en ella se acaba el discurso de los orígenes.

En Hegel, Oriente es la figura visible de lo que comienza: esta figura es más mítica que histórica, pero el mito, ¿no es la forma de exposición más apropiada para un origen? Es el momento en que se afirma por primera vez lo absoluto, en la substancia que excluye la individualidad de un sujeto:

> "En Oriente, la relación capital es entonces la consecuencia de que la substancia una es como tal lo verdadero y el individuo en sí es sin valor y no tiene nada que ganar para sí en tanto que mantiene su posición contra lo que es en sí y para sí; no puede por el contrario tener valor verdadero sino confundiéndose con esta substan-

cia, de donde resulta que ésta deja de existir para el sujeto y que el sujeto mismo deja de ser una conciencia y que se desvanece en el inconsciente".[10]

La sublimidad, la inmensidad de esta representación que absorbe de golpe toda la realidad en un único ser o una única idea sigue siendo formal, ya que coincide con la pobreza irrisoria de las manifestaciones exteriores de esa substancia, que no son efectivamente más que exterioridad vacía:

"Lo finito no puede devenir verdad sino sumergiéndose en la substancia; separado de ella, permanece vacío, pobre, determinado para sí, sin lazos interiores. Y, tan pronto como encontramos en ellos [los Orientales] una representación finita, determinada, no es más que una enumeración exterior, seca, de los elementos –algo muy penoso, vacío, pedantesco, insulso–".[11]

Habiendo reflejado lo absoluto en una única vez, este pensamiento no puede luego más que enumerar abstractamente las manifestaciones, entre las cuales no aparece más, si se las desprende de su origen, ninguna forma verdadera de unidad.

Aquí, el llamado de un saber absoluto que no sea solamente saber de lo absoluto se realiza en el éxtasis inmediato, de allí que toda conciencia sea necesariamente abolida: es el saber el que se realiza en la forma de su propia negación. Ahora bien, en el mismo Spinoza, detrás de las apariencias del rigor geométrico, que para Hegel son sólo una máscara (una forma sin contenido), se encuentra, por última vez, ese abismo de inconsciencia que excluye un discurso racional:

"[...] como en el spinozismo precisamente el modo como tal es lo no verdadero y sólo la substancia es lo verdadero, y todo tiene que reducirse a ella –lo cual entonces es un abismarse de todo el contenido en la vacuidad,

esto es, en la unidad sólo formal y carente de contenido, así también Siva es a su vez el gran todo, no diferente de Brahma, sino Brahma mismo. O sea, la diferencia y la determinación desaparecen sólo a su vez, pero no son conservadas y no son eliminadas (*aufgehoben*), y la unidad no se convierte en la unidad concreta, la desunión no vuelve a la conciliación. El fin supremo para el hombre, constreñido en la esfera del nacer y del perecer, o sea de la modalidad en general, es el abismarse en la inconsciencia, la unidad con Brahma, el anonadammiento; *esto es* el Nirvana budista, el Nieban, etc.".[12]

"Esto es [lo mismo]...": este extraordinario sincretismo histórico no tiene límites para Hegel, aparentemente, puesto que también es pertinente para esclarecer ciertos aspectos del pensamiento "occidental".

Al comentar, en las *Lecciones sobre la historia de la filosofía*, la famosa frase de Parménides sobre el ser y el no ser, Hegel descubre una vez más la misma colusión de una afirmación pura y de un negativismo radical, que tendrá su último enunciado en Spinoza:

"Tal es la concisa determinación, y en esta nada se cifra la negación en general y, bajo una forma más concreta, el límite, lo finito, la limitación; *determinatio est negatio*: he aquí la gran proposición de Spinoza. Parménides dice que, cualquiera que sea la forma que lo negativo pueda revestir, no es en absoluto".*

La forma inaugural del pensamiento oriental es todavía una obsesión en la doctrina de los Eleatas, con los cuales Spinoza debe mantener una relación privilegiada: el Uno, ser puro e inmediato, es al mismo tiempo disolución de toda realidad determinada, desaparición de lo finito en lo infinito, abolición de toda individualidad y de toda diferencia; y, como ya lo había notado Platón en sus últimos diálogos, al apoyarse él mismo en el punto de vista de una dialéctica, el discurso en el que se expresa ese absoluto, o totalidad

inicial, en la medida en que excluye toda negatividad, en la medida en que se rehúsa a acordarle una existencia al no ser, es un discurso imposible,

Notemos de paso que en el capítulo del libro I de la *Lógica* sobre la medida, Hegel presenta este mismo acercamiento entre Spinoza y Parménides, pero esta vez para descubrir en él el indicio de una diferencia:

> "El modo spinozista, tal como el principio hindú del cambio, es lo carente de medida. La conciencia griega, todavía indeterminada ella misma, de que *todo tiene una medida* –por lo cual el mismo Parménides introdujo, después del ser abstracto, la *necesidad* como el *antiguo término que está puesto para el todo*– es el comienzo de un concepto mucho más elevado que aquél contenido en la substancia y en la distinción del modo con respecto a ella".[13]

Hay, por lo tanto, comienzos y comienzos: hay comienzos que comienzan antes que otros, y estos últimos, por el contrario, ya "comienzan" a separarse del puro comienzo. Sin embargo, a Spinoza, pese a su posición bastante tardía en la cronología de las filosofías, hay que ubicarlo entre los que comienzan absolutamente, entre los verdaderos primitivos del pensamiento, y por eso, cuando se trata de marcar su singularidad, es la metáfora orientalista la que prevalece en Hegel.

En la biografía que hace de Spinoza en sus *Lecciones sobre la historia de la filosofía*, Hegel observa:

> "No es extraño que le interesase especialmente la luz [la óptica], que es, en la materia (*in der Materie*), la identidad absoluta misma, base de la concepción oriental".*

Esa luz inaugural es el elemento de un pensamiento inmediato. Es significativo que Hegel encuentre la misma imagen en el primer capítulo de la *Lógica* para representar las ilusiones del ser puro, que es también "sin medida":

> "Pero se representa el ser de cierto modo con la imagen de la pura luz, como la claridad del ver no enturbiado, y la nada en cambio como la pura noche, y se relaciona su diferencia a esta bien conocida diferencia sensible. Pero en la realidad, cuando uno se representa también este ver de un modo más exacto, puede muy fácilmente advertir que en la claridad absoluta no se ve más ni menos que en la absoluta oscuridad, esto es, que uno [de los dos modos de] ver, exactamente como el otro, es un ver puro, vale decir un ver nada. La luz pura y la pura oscuridad son dos vacíos que son la misma cosa".[14]

El brillo indeterminado de lo inmediato es profundamente oscuro, como la noche: como ella absorbe, borra, disuelve todo contorno que sería para su infinitud todavía un límite. De la misma manera, la pretensión de captar el ser en sí mismo, en su identidad instantánea consigo mismo, aún no contaminada por la relación con otro, se resuelve de inmediato en la pureza inversa, y formalmente igual, de una nada absoluta: contradicción del comienzo que es el inicio de todo pasaje.

Desde este punto de vista, se podría creer que el lugar privilegiado de la *Lógica* en que Hegel debería recordar su interpretación del spinozismo es el primer capítulo del libro I donde lo inmediato mismo refuta su propia ilusión. Ahora bien, en ese texto célebre, ¡ninguna alusión al spinozismo! Sin duda porque Hegel quiso evitar ese acercamiento demasiado fácil que, tomado al pie de la letra, se transformaría sin dificultad en amalgama. Como ya lo hemos advertido, la filosofía de Spinoza no es un comienzo como los otros: retrasado en relación con los Griegos por su desmesura intrínseca, se anticipa también ampliamente a los aspectos más modernos del pensamiento racional. Se podría decir que es un discurso fundamentalmente anacrónico, desplazado: un comienzo que no es más un comienzo, sino que se encuentra ya en otra parte.

Es notable, en efecto, que Hegel haya elegido, para presentar en su conjunto el punto de vista de la substancia, el capítulo so-

bre "la efectividad" (*die Wirklichkeit*), que se encuentra al final de la segunda parte de la *Lógica*. Posición clave que indica bien la significación crucial que le acuerda al spinozismo, con el cual lo que está en juego es el destino mismo de la filosofía. Porque es en ese momento, en la articulación de los libros II y III de la *Lógica*, donde se opera el pasaje de la lógica objetiva a la lógica subjetiva. Según el lugar que le es así asignado en el proceso de conjunto del saber, es claro que el punto de vista de la substancia representa un falso comienzo: un comienzo que es, él mismo, la culminación y la recapitulación de un movimiento previo, movimiento que condujo del pensamiento del Ser al de la Esencia. En la substancia, en el sentido spinozista, es por lo tanto el proceso de la lógica objetiva el que se cumple y se resume.

Así, de manera análoga, la consideración de la substancia spinozista ya había aparecido en esbozo precisamente al final del primer libro, en el párrafo sobre "la indiferencia absoluta", en esa articulación interna de la lógica objetiva que es el pasaje del Ser a la Esencia:

> "Dado que la *indiferencia absoluta* puede parecer la determinación fundamental de la *substancia* de *Spinoza*, debe todavía observarse al respecto que [...] es la última determinación del *ser*, antes de que éste se convierta en *esencia*; pero ésta [determinación] no alcanza a tal [esencia]".[15]

Spinoza está entonces presente en todos los virajes decisivos del pensamiento racional: comienzo absoluto, no se lo puede limitar a la posición de un único comienzo que sería tal o cual, sino que debe reaparecer cada vez que algo esencial se produce en el desarrollo del proceso racional. Spinoza asedia al sistema hegeliano en la totalidad de su desarrollo: la obsesión de la que es síntoma no se deja deshacer en una sola vez, sino que vuelve siempre en ese discurso mismo que no termina nunca verdaderamente con su comienzo.

Hay en la obra de Hegel una gran cantidad de referencias a Spinoza, que a menudo toman la forma de observaciones incidentales, más o menos precisas o detalladas. Pero Hegel propuso también explicaciones de conjunto del sistema spinozista: el capítulo que le consagra en las *Lecciones sobre la historia de la filosofía* lo analiza ordenadamente, apoyándose en el texto. Sin embargo, partiremos aquí de otro comentario, hecho por Hegel en el capítulo del libro II de la *Lógica* consagrado a lo Absoluto,[16] cuyo estilo es muy diferente: se trata de una explicación global de la doctrina spinozista, llevada a su "sentido" general y despojada de sus detalles. Desde el principio de ese texto, que por otra parte no nombra explícitamente a Spinoza, Hegel se ubica a distancia, separado del spinozismo, cuyo discurso recompone libremente según la lógica de su propia concepción. Esa violencia ejercida sobre el texto corresponde a un objetivo muy preciso: permite revelar el "movimiento" esencial del sistema, por así decir, puesto que Hegel caracteriza sobre todo esa filosofía por su inmovilismo. El interés de esta reconstitución aparentemente arbitraria, de esta reconstrucción, reside en que revela las articulaciones principales del pensamiento spinozista, tal como Hegel lo comprende, aislando sus principales categorías y situando unas en relación con las otras. A partir de esta interpretación, Hegel expone su crítica al spinozismo en una importante "Observación histórica" consagrada a Spinoza y a Leibniz, que termina el capítulo. Esta presentación general es interesante en extremo, ya que dispone los elementos constitutivos de la doctrina y explicita su articulación.

Lo absoluto, que constituye el objeto del conjunto de ese desarrollo, es caracterizado primero por "su identidad simple y masiva"[17]: parece encerrado en la interioridad de la substancia, enteramente replegada sobre sí. No obstante, como vamos a ver, hay un proceso de exposición de lo absoluto: es el de su manifestación exterior, que pasa de la afirmación inicial de lo absoluto como substancia a su reflexión en atributos, luego en modos. Es este "pasaje" –veremos que sólo tiene apariencias de movimiento– el que organiza el punto de vista de la substancia en su

disposición singular tal como se expresó históricamente en la obra de Spinoza. Vamos a seguir este desarrollo en sus etapas sucesivas.

El proceso comienza por lo absoluto mismo, que se expone de inmediato como tal. La argumentación de Hegel consiste en descubrir la contradicción latente que asedia y descompone en secreto esta aparente unidad. En su constitución inicial, lo absoluto se presenta como la identidad indiferenciada, y por lo tanto indiferente a sí, de la forma y del contenido. Lo absoluto que es absoluto es a la vez un sujeto en el cual se pusieron todos los predicados y un sujeto del que se negaron todos los predicados: es un punto de partida, una base, que sólo puede ser reconocida como tal en el momento en que no se ha edificado todavía nada sobre ella, y que sólo es base para nada. Todo el razonamiento de Hegel se construye aquí sobre un juego de palabras que toma como pretexto la expresión "*zum Grunde gehen*": volver al fundamento, que quiere decir también "ir al abismo". La plenitud de lo absoluto, encerrada en la interioridad radical de la substancia, es la del vacío.

Así la substancia, que se presenta como una fuente de determinaciones, es también en sí misma una nada de determinación, porque es lo indeterminado lo que precede y condiciona toda determinación. Es la contradicción propia de la substancia: primero se ofrece, en su absoluta positividad, como lo que es más real, pero, al mismo tiempo, para garantizar ese máximo de ser, es necesario que le retire realidad a lo que no es ella y ella coloca bajo su dependencia. Al afirmar su anterioridad y su preeminencia, la substancia se plantea como aquello que es frente a aquello que, también desde ese comienzo, no es. De allí su función esencialmente *desrealizante*, puesto que arroja en el abismo sin fondo de lo negativo que es sólo negativo todo lo que no coincide inmediatamente con su positividad primera. En la substancia, aquello que es se ofrece y se sustrae a la vez: ella es lo que da, pero también lo que quita realidad.

Por otra parte, la autosuficiencia de la substancia que se define por sí misma, en ausencia de toda determinación, vuelve incomprensible el pasaje del sujeto a los predicados, la relación del fundamento con lo que éste funda: las determinaciones que tienen una base en lo absoluto no pueden añadirse a ese absoluto sino a posteriori y desde el

exterior, de una manera arbitraria, sin desarrollo inmanente. Por eso la substancia, que es objeto de todo conocimiento, es también incognoscible: es, en sí misma, un sujeto del que no se puede afirmar nada, salvo él mismo, y su relación con las determinaciones que se apoyan en ella es incomprensible; dada su total suficiencia a sí, no tiene ninguna necesidad de esas determinaciones que se le adjuntan entonces sin necesidad y sin razón.

Como comienzo absoluto, la substancia es también por lo tanto un fin: en la plenitud de su ser propio, al que nada le falta, agotó ya toda posibilidad de movimiento; lo que inaugura en ella se acaba de inmediato. Es un comienzo que no comienza nada, en el que lo absoluto inmóvil constituye la denegación de todo proceso. El sistema que comienza por la exposición de lo absoluto se encuentra allí inmediatamente detenido: habiéndose dado toda realidad al principio, no puede progresar más.

Sin embargo, la doctrina spinozista, a la que este análisis se refiere implícitamente, no se contenta con indicar, en una definición inicial, la plenitud de lo absoluto; presenta su orden interno, de manera coherente, explicitando su contenido racional. Pero la progresión de esta exposición sólo puede ser aparente: su desarrollo formal es de hecho una regresión, ya que la identidad inmediata de lo absoluto consigo mismo prohíbe todo avance ulterior. El "proceso" ilusorio de la substancia que inaugura la exposición de lo absoluto no puede ser el movimiento de una constitución positiva, puesto que todo está constituido de entrada, sino el de una degradación que sustrae sucesivamente a lo absoluto los elementos de su realidad, remitiéndolos a determinaciones extrínsecas que no pueden agregar nada, efectivamente, puesto que él se basta completamente a sí mismo.

Esa regresión es manifiesta desde el primer "pasaje" que conduce de la substancia al atributo, es decir de lo absoluto a lo relativo. Lo absoluto que es absoluto es también aquello que es solamente absoluto: su plenitud primordial es también la forma ineluctable de su limitación. La perfección de lo absoluto es al mismo tiempo lo que le falta para ser verdaderamente absoluto: la totalidad de las determinaciones que tuvo que negar para volver en sí, para ser sólo sí. Lo absoluto que

sólo es absoluto es también una negación de lo absoluto: "No es en consecuencia lo absolutamente absoluto, sino lo absoluto en una determinabilidad en la que él es absoluto".[18] Lo absoluto deviene atributo, recibe determinaciones, pero se expone entonces en una realidad disminuida.

El atributo constituye el segundo momento, el término medio, del proceso aparente de lo absoluto que se dio inmediatamente como tal al comienzo y cuya progresión se encuentra por ello impedida: "El atributo es *lo absoluto solamente relativo*",[19] o también lo absoluto determinado solamente en cuanto a su forma. La substancia que se expresa en sus atributos descubriendo que le son idénticos es el absoluto que se refleja exteriorizándose, precisamente porque, como tal, no comporta en sí mismo ninguna determinación, es incapaz de una reflexión inmanente. Lo absoluto se agota en esa reflexión, ya que su determinación se le enfrenta, se opone a él como lo inesencial a lo esencial: él sólo reconoce allí su inanidad. El atributo es el predicado que refleja al sujeto fuera de sí: él es su representación, el fenómeno, el que da solamente una imagen de la substancia.

El atributo es entonces una forma vacía, ya que cualifica a la substancia desde el exterior y sin necesidad: en él lo absoluto se encuentra restringido, y disminuido, en la medida en que él se afirma como siéndole idéntico. Esta restricción, que aparece desde que uno refleja la substancia en un atributo, se refuerza cuando uno plantea una multiplicidad de atributos: dadas su exterioridad y su contingencia, una sola forma no basta para representar lo absoluto; por eso éste se agota en la búsqueda indefinida de determinaciones nuevas, que se oponen unas a las otras (como lo hacen, por ejemplo, el pensamiento y la extensión), a través de las cuales busca en vano recuperar su completitud. En la forma del atributo, lo infinito toma necesariamente la apariencia de la pluralidad: se divide, se dispersa, se pierde en la serie ilimitada de las imágenes que suscita el movimiento ilusorio de su reflexión exterior. El pasaje de la substancia al atributo es el devenir apariencia de lo absoluto, que se pone a pensar su unidad en el desmenuzamiento de la diferencia pura.

La substancia se deshace, se disuelve en sus atributos, proyectándose en una conciencia que le es necesariamente extranjera. Porque hace falta la intervención del entendimiento abstracto que descompone la identidad del contenido en sus formas múltiples para que la unidad de la substancia sea determinada en una diversidad de formas. Frente a la objetividad pura de lo absoluto que es sólo absoluto se plantea, y se opone, la forma exterior de una subjetividad que abre una perspectiva, suscita una manera de ser, proyecta una apariencia. A pesar de la identidad abstracta que lo liga a la substancia en una relación formal de representación, el atributo tomado como tal se desliga y se aleja de ella como una simple modalidad: así se ha "pasado" ya del atributo al modo, que constituye el tercer momento del proceso regresivo de lo absoluto.

El modo es todavía la substancia, pero tomada en el elemento de la exterioridad absoluta: el modo "es el ser fuera de sí de lo absoluto, su perderse en la variación y contingencia del ser".[20] Entonces lo absoluto ya no es para nada idéntico a sí, perdió toda su realidad, se diluyó en su propia apariencia, en la facticidad ilimitada de lo que ya no tiene causa en sí. En el límite extremo de su manifestación, como el último efluvio de un perfume que se evapora, la substancia se ha extenuado, agotado en una pululación de aspectos que la muestran descomponiéndose, al término de una presentación que es puramente negativa. Inversamente, si se retorna a lo absoluto, la realidad inmediatamente perceptible que resulta de la adición de todos esos modos se convierte en una apariencia, en el sentido más crítico de este término, ya que ésta no da de lo absoluto más que una expresión ilusoria en la que él termina por desaparecer y, de la misma manera, se hunde en él. En este punto, en que la realidad expuesta de entrada en lo absoluto se ha disipado totalmente, se acaba el "movimiento" de la substancia, movimiento esencialmente negativo.

En el modo, no queda más nada de lo que estaba dado en la substancia; no queda más que esa nada en la cual toda realidad es abolida. En otro texto, al inicio de la tercera sección del libro I de la *Lógica*, "La medida", Hegel escribe a propósito del modo en general:

"Si el tercer término fuera tomado como simple exterioridad, entonces sería modo. En este sentido, el tercer término no es retorno en sí, sino que, en tanto que el segundo es el inicio de la relación con la exterioridad, un salir que se mantiene todavía en relación con el ser original, el tercero es la ruptura cumplida".[21]

De inmediato precisa, refiriéndose a Spinoza:

"En Spinoza, igualmente, el *modo* es el tercero después de la substancia y el atributo; él lo explica como las *afecciones* de la substancia o sea como aquel que está en un otro, por cuyo medio también es concebido. Este tercero, de acuerdo con este concepto, es sólo la exterioridad como tal. Como se recordó, por lo demás, en general falta en Spinoza, para la substancialidad rígida, el retorno en sí misma".[22]

El "silogismo" que asocia la substancia a sus afecciones por intermedio de sus atributos, que resume la significación esencial del sistema spinozista, es para Hegel un silogismo abstracto: describe no la consumación de lo absoluto, sino esta decadencia progresiva que lo aleja de sí mismo.

A partir de esta reconstitución de conjunto aparece claramente la razón por la cual el punto de vista de la substancia es caracterizado por su inmovilidad. El movimiento que se instaura desde lo absoluto, que conduce de la substancia a los atributos y luego a los modos, es todo lo contrario de un movimiento real, de un proceso de constitución de lo absoluto; por eso la efectividad de lo real sólo se da allí de una manera caricaturesca, en la irrisión de una decadencia. Es el movimiento regresivo de una degradación sucesiva que conduce de un máximo de ser dado al inicio a su agotamiento total, en formas que le son cada vez más exteriores y que, más que maneras de ser, son para él maneras de ya no ser. Ese movimiento descendente, encerrado entre un origen absolutamente positivo y un fin definitivamente negativo, según el cual ya no hay más nada, es todo lo contrario del ciclo racional, del proceso dialéctico del que Hegel hace, por otra parte, el principio de toda realidad: proceso que descubre, contrariamente al que acabamos de describir, la indeterminación de su comienzo, su carácter provisorio y aparente, para dirigirse progresivamente hacia un fin en el cual se consuma por la determinación total de una identidad que no puede ser afirmada sino en el momento en que devino verdaderamente efectiva. Por el contrario, la manifestación de lo absoluto que es sólo absoluto no dio lugar más que a la hueca recurrencia de una desaparición, de una disminución, de una pérdida de identidad, cuya progresión es evidentemente formal, puesto que está determinada por una falta "creciente" del contenido.

El punto de vista de la substancia, que pretende abarcar toda la realidad en un único concepto, se invierte entonces en un conocimiento negativo: lo absoluto de realidad que reivindica la substancia tiene como contrapartida la negación de realidad que alcanza a todo lo que no es ella y que la sucede. El puro discurso de lo absoluto desarrolla principalmente el tema de la poca realidad de las cosas, de todo lo que no es él: el devenir de lo absoluto sólo puede alejarlo de su integridad inicial y hacerlo perecer. Escepticismo de la substancia, que absorbe en su formalismo la realidad por entero; entonces lo negativo es solamente el movimiento de sustracción que lleva a una desaparición, fuera de todo trabajo real de determinación. Es lo que expresa muy bien un pasaje de las *Lecciones sobre la historia de la filosofía*:

"Y como todas las diferencias y determinaciones de las cosas y de la conciencia no hacen sino reducirse a la Substancia una, cabe perfectamente afirmar que en el sistema spinozista es arrojado todo a este abismo de la negación. Pero nada sale de él; y lo particular de que Spinoza habla es algo que se encuentra de antemano y que se recoge del mundo de las representaciones, sin que se lo justifique para nada. Para justificarlo, Spinoza tendría que derivarlo de una substancia; pero no se revela así, por lo cual no adquiere vida, espiritualidad ni

actividad. [...] La suerte que aquí corre lo particular es la de ser solamente la modificación de la Substancia absoluta, pero sin que ésta sea explicada como tal; pues es el momento de la negatividad lo que se echa de menos en esta inmovilidad rígida, cuya única operación consiste en despojarlo todo de su determinación, de su particularidad, arrojándolo así a la Substancia única y absoluta en la que aquello desaparece y toda vida se apaga dentro de sí. Tal es lo que hay de filosóficamente insatisfactorio en Spinoza [...]".*

Lo absoluto se abre solamente como un precipicio donde todas las determinaciones son abolidas, donde se pierde toda realidad, en el abismo irresistible del vacío.

La filosofía de Spinoza es entonces para Hegel un pensamiento completamente abstracto en el que desaparece todo movimiento y toda vida se acaba. Al final de la rápida biografía de Spinoza que Hegel relata en sus *Lecciones* se encuentra esta indicación extraordinaria:

"Spinoza murió el 21 de febrero de 1677, a los 44 años, víctima de una tuberculosis que desde hacía mucho tiempo venía minando su organismo; fue una muerte muy a tono con su sistema, en el que todo lo individual y lo particular desaparece en la substancia una".*

El spinozismo es la filosofía enferma del pecho, que declina progresivamente hacia la desaparición de toda realidad efectiva, extenuándose en la afirmación de un absoluto que sólo puede representar desde el exterior, inactivo y sin vida.

El veredicto de insuficiencia que había sido decretado contra esta filosofía y contra el punto de vista que la subtiende se encuentra a partir de allí legitimado. Este pensamiento negativo de un negativo que es solamente negativo sólo da acceso a la abolición de su contenido; sólo puede exponerse entonces negativamente, según su defecto, su inanidad propia. Filosofía que comienza = filosofía declinante. Es

solamente yendo contra ese comienzo, por el trabajo de un negativo que no sea solamente negativo, como el pensamiento puede elevarse por encima del abismo de la substancia para descubrir el movimiento concreto de lo efectivo. Hay que comenzar por Spinoza, hay que pasar por Spinoza, hay que salir de Spinoza.

Para eso, es necesario someter la doctrina a la prueba de una crítica que no se apoye más únicamente sobre una interpretación global, como la que acabamos de seguir, sino que considere el detalle de su argumentación. Entonces se pondrá en evidencia la contradicción propia de su contenido. Este análisis aísla en el sistema tres puntos críticos, tres conceptos, en los cuales Hegel concentra su argumentación: se trata del problema de la demostración (designado por la famosa expresión "*more geometrico*"), de la definición de los atributos y, finalmente, de la fórmula "*omnis determinatio est negatio*", que Hegel atribuye a Spinoza y en la cual él concentra todo su sistema. Son esos tres puntos, precisamente, los que ahora vamos a considerar.[23]

NOTAS

1. *Leçons sur l'histoire de la philosophie*, cap. "Spinoza".
2. *Logique*, trad. Labarrière, Aubier, t. I, p. 249.
* [*LE*, 1ffi Parte, B, II, § 50].
* [*LHF*, t. III, 3ffi Parte ("la filosofía moderna"), Sección 2ffi, cap. 1, A, 2. "Spinoza", p. 284. Dado que este punto es muy citado, lo reconoceremos en adelante como *LHF*, III, "Spinoza", p. x].
3. *Logique*, trad. Jankélévitch, Aubier, t. II, p. 248 [*L*, II, Libro 3ffl, "Del concepto en general", p. 254].
4. *Logique de l'Encyclopédie*, trad. Bourgeois, Vrin, adición al § 151, p. 584; ver también el § 159, p. 405.
5. *Encyclopédie*, § 76; id. p. 340 [*ECF*, p. 50]
6. *Logique*, trad. Labarrière, Aubier, t. II, p. 239. [*L*, II, Libro 2ffl, Sección 3ffi, cap. 1, C, Nota: "Filosofía de Spinoza y de Leibniz", p. 198. En adelante, *L*, II, "Nota...", p. x].
* [*LHF*, III, "Spinoza", p. 286].
7. M. Gueroult, *Spinoza*, t. I, p. 41.
8. *Logique*, trad. Labarrière, Aubier, t. II, p. 239 [*L*, II, "Nota...", p. 197].
* [*LHF*, III, "Spinoza", pp. 284-285].
9. *Encyclopédie*, adición al § 151, trad. Bourgeois, Vrin, p. 584.
* [*LHF*, III, "Spinoza", p. 280].--
10. *Introduction aux Leçons sur l'histoire de la philosophie*, trad. Gibelin, Gallimard, col. "Idées", t. II, p. 74.
11. Ibídem, p. 76.
12. *Logique*, I, "Théorie de la mesure", trad. Doz, P.U.F., p. 22 [*L*, I, Libro 1ffl, Sección 3ffi ("La medida"), p. 421].
* [*LHF*, I, 1ffi Parte, Sección 1ffi, cap. 1, C, 2. "Parménides", p. 233].
13. Ibídem, pp. 22-23. [*L*, I, Sección 3ffi, p. 422].
* [*LHF*, III, "Spinoza", p. 281].
14. *Logique*, I, trad. Labarrière, Aubier, p. 68. [*L*, I, Libro 1ffl, Sección 1ffi, cap. 1, Nota 2, p. 120].
15. Ibídem, p. 358 [*L*, I, Sección 3ffi, cap. 3, B.-C., pp. 488-489].
16. *Logique*, II, "L'Essence", Sección 3, "L'effectivité", cap. I, "L'Absolu", trad. Labarrière, Aubier, II, pp. 229-245 [*L*, II, Libro 2ffl, pp. 189-202].
17. Ibídem, p. 229.
18. Ibídem, p. 233 [Ibídem, p. 193].
19. Ibídem.
20. Ibídem, p. 236 [Ibídem, p. 195].
21. Ibídem, t. I, p. 291.
22. Ibídem, p. 292 [*L*, I, Libro 1ffl, Sección 3ffi, p. 420].
* [*LHF*, III, "Spinoza", p. 309].
* [Ibídem, p. 282].
23. La interpretación orientalizante del spinozismo es un lugar común de la filosofía alemana. Se puede leer en el opúsculo de Kant sobre *El fin de todas las cosas*: "El soberano bien es la nada; uno se vierte en el abismo de la divinidad; uno se hunde allí, y la personalidad se desvanece. Para saborear anticipadamente esta felicidad, los filósofos chinos se encierran en lugares oscuros, se obligan a mantener los párpados cerrados, se ejercitan en la meditación, en sentir su nada. De allí también el panteísmo de los tibetanos y de otros pueblos orientales, luego más tarde, por una sublimación metafísica, el spinozismo; dos doctrinas estrechamente afiliadas a uno de los sistemas más viejos, el de la emanación, según el cual todas las almas humanas luego de haber salido de la divinidad terminan por volver y reabsorberse allí. Todo eso únicamente para que, cueste lo que cueste, los hombres puedan al fin gozar de ese reposo eterno que constituye a sus ojos el fin bienaventurado de todas las cosas; concepción que no es nada menos que una abolición de toda inteligencia, un cese incluso de todo pensamiento [...]" (Trad. Festugière). Hegel, como se ve, no ha inventado nada.

Hegel y el método

Hegel critica primero a Spinoza a propósito del lugar que le asigna al método en el saber filosófico, y también a propósito del contenido mismo de ese método.

Al utilizar procedimientos de demostración y un modelo de organización del discurso racional de los matemáticos, Spinoza se ubica, según Hegel, en la continuación de Descartes: subordina en efecto la verdad filosófica a una garantía de evidencia formal, a una regla exterior y abstracta. Así, aunque se declare monista afirmando la unidad absoluta de la substancia, instaura de nuevo una suerte de dualismo por la separación que impone en el saber mismo entre forma y contenido. Desde el punto de vista formal del método, las condiciones del conocimiento, cuya universalidad se determina de una manera completamente abstracta, son indiferentes a su objeto, y pueden ser fijadas fuera de él. Pero esta escisión desconoce lo que hay de específico en el saber filosófico, la identidad del ser y del conocer tal como se efectúa en el Concepto:

> "El método matemático-demostrativo de Spinoza parece acusar [...] solamente un defecto en cuanto a la

forma externa; en realidad, es el defecto fundamental del punto de vista en su conjunto. En este método, se niega totalmente la naturaleza del saber filosófico y el objeto del mismo, pues el conocimiento y el método matemáticos son simplemente un conocimiento formal y, por lo tanto, completamente inadecuados para la filosofía. El conocimiento matemático representa la prueba sobre el objeto existente como tal, pero no, en modo alguno, como concebido; carece en absoluto de concepto, siendo así que el contenido de la filosofía es justo el concepto y lo concebido. [...] He aquí por qué este concepto, como el conocimiento de la esencia, es algo encontrado de antemano, de lo que se parte y que cae dentro del sujeto filosófico; y es esto precisamente lo que aparece como el método propio y peculiar de la filosofía spinozista".[1]

Este método privilegia el aspecto formal, exterior, estrictamente reflexivo de la deducción, a la manera de la vieja lógica, cuyo punto de vista, según Hegel, se mantiene en lo esencial sin cambios desde Aristóteles hasta Descartes: lo verdadero se decide entonces, en el orden de la representación, por las relaciones recíprocas que organizan las proposiciones, en su constitución y en su sucesión, fuera de toda determinación real, inherente al Sujeto que allí se enuncia, es decir al Concepto como tal. A causa de este formalismo, que separa el contenido efectivo del pensamiento de sus formas de reflexión en el discurso, el sistema spinozista se inscribe en la esfera de la esencia, de la que constituye de alguna manera el límite absoluto: por eso Hegel consagra una larga observación histórica al spinozismo precisamente al final del segundo libro de la *Lógica*.

Hegel no se limita a este cuestionamiento del principio del método spinozista, contesta también su desarrollo efectivo. Lo que caracteriza al "método" , como acabamos de ver, es su verbalismo, ya que remite las condiciones de toda verdad al orden formal de las proposiciones. A partir de allí, el saber se expone en una sucesión de enunciados

abstractos cuya validez debe estar fundada en su comienzo, en proposiciones primeras de las que se deriva, y en cierta manera se extrae, toda verdad: sólo hay conocimiento relativo a ellas. Después de haber presentado el contenido de las definiciones que inauguran el discurso de la *Ética*, Hegel escribe:

"Toda la filosofía spinozista se contiene ya en estas definiciones, las cuales son en conjunto, sin embargo, definiciones de carácter formal; en esto reside el gran defecto de Spinoza, en que arranca siempre de definiciones. En matemáticas puede pasar este procedimiento, ya que aquí se arranca de premisas como el punto, la línea, etc.; pero en filosofía no, pues aquí debe conocerse el contenido como lo verdadero en y para sí. Cabe, tal vez, asentir a la exactitud de la definición nominal, de tal modo que la palabra 'substancia' corresponda a la idea que la definición da; pero una cosa es esto y otra el que este contenido sea verdadero en y para sí. [...] Este problema, que no tienen la menor importancia en las proposiciones geométricas, es precisamente lo fundamental en las disquisiciones filosóficas; pero Spinoza no lo comprende así. En vez de limitarse a explicar estos pensamientos simples en las definiciones que establece, y a exponerlos como algo concreto, habría debido, en rigor, investigar si este contenido es verdadero. Aparentemente, sólo se da una explicación de las palabras; pero el contenido que llevan aparejado se considera válido. Todo otro contenido se reduce a ése y se prueba partiendo de él, pues del primer contenido depende cualquier otro y, tomando aquél como base, se desprende necesariamente éste".[2]

Lo que aquí encontramos es la objeción fundamental de Hegel contra la pretensión de subordinar el saber a lo previo de un comienzo absoluto: el saber que resulta de tal proceder es puramente relativo. Las proposiciones primeras, por ejemplo las definiciones, que buscan fijar

el sentido de los conceptos y regular su funcionamiento, se presentan como fuentes de verdad a las cuales se suspende todo conocimiento ulterior, ya que la verdad es sólo la explicitación de lo que se encuentra de antemano dado en ellas: la paradoja es que la verdad de esas proposiciones, de las que depende todo el resto, parece no plantear ningún problema, justamente porque está establecida de antemano, o sea sin condición previa. Pero el acto que plantea esa verdad inicial sólo puede ser una decisión formal, cuyo contenido permanece solamente verbal: el recurso al criterio de la evidencia da a este procedimiento una garantía arbitraria y abstracta, de un valor esencialmente relativo, que "funda" el orden extrínseco de las proposiciones y asegura su coherencia sin determinar su contenido, es decir la verdad.

Estas objeciones evocan algo muy familiar para todo lector de Hegel. Remiten a la exigencia, que él reafirmó constantemente, de una nueva lógica, que no sea más una lógica de la representación y de las condiciones formales de su organización sino una lógica del contenido mismo, que no concierna ni única ni primeramente el ejercicio formal del pensamiento sino que exponga el movimiento efectivo del Concepto y la necesidad de esa determinación que él se da a sí mismo en su actividad inmanente:

> "Este pensamiento objetivo constituye pues el *contenido* de la ciencia pura. En consecuencia está tan lejos de ser formal y de estar desprovista de la materia necesaria para un conocimiento real y verdadero, que más bien sólo su contenido es lo verdadero absoluto, o, si uno quiere valerse todavía de la palabra materia, es la verdadera materia; pero una materia cuya forma no es algo exterior, porque dicha materia es más bien el pensamiento puro y por lo tanto la forma absoluta misma".[3]

Desde este punto de vista, lo que se invalida es el proyecto de una metodología del conocimiento. Por ejemplo, la *Lógica* de Aristóteles no es para Hegel más que una descripción empírica, necesariamente elaborada a posteriori, del proceder del conocimiento llevado sistemáticamente al funcionamiento de las reglas, de procedimientos exteriores a todo contenido:

> "El interés, en el interior de esta ciencia, es aprender a conocer en su proceder el pensamiento finito, y la ciencia es exacta si corresponde a su objeto presupuesto".[4]

Una metodología presupone su objeto, como un dato exterior que encuentra ya constituido frente a ella, porque es incapaz de construirlo. Por eso, al permanecer indiferente al movimiento real del contenido, o de la cosa misma, el método no puede ser reconocido como verdadero en sí mismo, sino solamente porque es verificado en el nivel de su aplicación. No es el Saber, ni siquiera un saber, sino solamente una tecnología más o menos eficaz del saber. Parece entonces irrisoria su ambición de condicionar la verdad misma, de dirigir el conocimiento en la buena vía que fija la conformidad a sus procedimientos formales:

> "La derivación de las llamadas reglas y leyes, sobre todo las de silogizar, no vale mucho más que los ensayos hechos con palitos de desigual longitud a fin de clasificarlos y unirlos según su tamaño o que el juego de niños, en el que se intenta la recomposición de cuadros previamente recortados, juntando los recortes apropiadamente. Por eso y no sin razón se equiparó esta manera de pensar con el cálculo matemático, y este cálculo se igualó a semejante manera de pensar".[5]

Para Hegel, ¿son las demostraciones de la *Ética* algo distinto de este arreglo fútil de elementos esparcidos, y necesariamente incompletos, de una verdad que en ellos no puede captarse como tal, en necesidad y en totalidad?

No hay por lo tanto método previo al ejercicio del pensamiento y que podría ser estudiado por sí mismo, para comenzar: no hay "dis-

curso del método" anterior a los "ensayos de ese método". Porque tal discurso sería tan sólo la caricatura retrospectiva de una ciencia efectiva cuyo movimiento, ya realmente realizado, se vería solamente reflejado en la ilusión de una forma general de saber. Si se puede todavía hablar de método, es con la condición de precisar que éste es inseparable del saber en el cual se realiza, es decir que no viene ni antes ni después de él, sino con él.

> "El método no es, en efecto, sino la estructura del todo, presentada en su esencialidad pura".[6]

El método no resume el desarrollo completo del saber en la condición formal de una regla inicial: no es nada más que ese desarrollo mismo, captado en su necesidad concreta, en el momento en que se efectúa. Eso es lo que le permite a Hegel agregar:

> "Y en cuanto a lo que usualmente ha venido opinándose acerca de esto, debemos tener la conciencia de que también el sistema de las representaciones que se relacionan con lo que es el método filosófico corresponde ya a una cultura desaparecida".[7]

Porque el método no tiene más valor fuera del saber que lo realiza:

> "[...] la expresión de aquel que sólo puede ser el verdadero método de la ciencia filosófica pertenece al tratado de la lógica misma; en efecto, el método es la conciencia relativa a la forma del automovimiento interior de su contenido".[8]

No es nada más que el saber de sí del saber, que se reconoce tal como es en el proceso en que se efectúa.

A partir de allí, el "método", en la medida en que esta palabra conserva aún un sentido, perdió todo carácter formal y abstracto, ya que "este método no es nada distinto de su objeto y contenido".[9]

No es más "un" método, es decir una receta para conocer, sino el saber mismo que se refleja en su objeto, que se refleja como su propio objeto:

> "De este modo, el método no es una forma exterior, sino que es el alma y el concepto del contenido, del cual es distinto sólo en cuanto los momentos del concepto, también en sí mismos, aparecen en su determinación como la totalidad del concepto. Como esta determinación, o el contenido, ha vuelto con la forma a la idea, ésta se presenta como totalidad sistemática, que es sólo una idea, cuyos momentos particulares son tanto más en sí mismos cuanto que por medio de la dialéctica del concepto producen el simple ser por sí de la idea".[10]

La exposición del método coincide con el despliegue del saber, cuyo movimiento expresa en totalidad, como totalidad; no inaugura el proceso del conocimiento en el acto de una fundación inicial, sino que forma su conclusión en una recapitulación final de lo que ya ha sido realizado. Está claro que para Hegel la categoría de método perdió toda significación autónoma: para que sea conservada, fue necesario que su valor filosófico fuera completamente pervertido.

Ahora bien, cuando Hegel pone en discusión la noción de método, y el proyecto de un método filosófico, es siempre en referencia al funcionamiento del método en las matemáticas. El privilegio acordado al método en el desarrollo del proceso de conocimiento y en el desarrollo de las verdades tiene su fuente, si no en las matemáticas mismas, al menos en la idea, o el prejuicio, de que ofrecen un modelo de razonamiento universalmente válido. Un tema constante en Hegel es que los matemáticos ya no pueden reivindicar esta función reguladora en el trabajo del conocimiento:

> "[...] no es difícil darse cuenta de que la manera de exponer un principio, aducir fundamentos en pro de él y refutar también por medio de fundamentos el principio

contrario no es la forma en que puede aparecer la verdad. La verdad es el movimiento de ella en ella misma, y aquel método, por el contrario, el conocimiento exterior a la materia. Por eso es peculiar a la matemática y se le debe dejar a ella [...]".[11]

Si bien el saber es un proceso determinado necesariamente, ya no lo es por su conformidad a un orden formal de razones que regula una serie de proposiciones: la filosofía, en tanto movimiento de autoproducción del concepto, dejó de estar sometida al ideal de una deducción exacta.

Si en un período anterior de su historia creyó tener que plegarse a tal obligación, es porque sin embargo hay algo en común entre la filosofía y las matemáticas. Lo que comparten es el proyecto de una determinación de lo real por el pensamiento en un conocimiento que tenga la dignidad de lo general. Pero ese elemento común es inesencial porque sigue siendo exterior al contenido del conocimiento y solamente consiste en una reflexión abstracta:

"Lo que la cultura científica comparte con la filosofía es lo formal".[12]

Por eso, entre la verdad matemática y la de la filosofía no puede haber más que una semejanza superficial. Queda entonces por saber lo que pudo legitimar la confusión que las reunió en la época, justamente, de Spinoza. Se trata, según Hegel, de una razón estrictamente coyuntural, que por lo tanto perdió todo valor en otro momento histórico. En un período en que la empresa del conocimiento se encontraba impedida, rebajada por la autoridad infrangible de un dogma, el razonamiento matemático pudo parecer constituir el arma más fuerte en la lucha defensiva contra esa opresión: al lado de la filosofía y en un movimiento común, representaba un mismo esfuerzo por "pensar por sí mismo",[13] lejos de toda coacción exterior. Pero ese período pasó: con el todopoder del dogma desapareció también la necesidad de formar contra él compromisos que, sin esa circunstancia, se vuelven rápidamente ambiguos. En el momento en el que escribe Hegel,

que es el de un pensamiento libre que va hasta el fin del acto de su realización por sus propios medios, lo que predomina es, por el contrario, aquello que separa a la filosofía de las matemáticas, a las que se había aliado muy temporalmente.

Esa diferencia es en lo esencial la que se encuentra entre una ciencia de lo finito y una ciencia de lo infinito: está claro que en ambos casos la palabra "ciencia" designa dos realidades muy diferentes: en el primero un conocimiento abstracto que siempre encuentra su objeto en la exterioridad; en la segunda, un saber concreto que es para sí mismo su propio contenido y se efectúa de tal manera como absoluto. Si el entendimiento, que es el lugar por excelencia en el que conocer y representar son formalmente idénticos, es una determinación necesaria del pensamiento racional, un momento que tiene su lugar en el proceso de conjunto del saber, existe justamente por la limitación que lo sitúa en alguna parte de ese desarrollo, y el punto de vista que le corresponde sólo tiene valor con respecto a esa posición singular, lo cual basta para que se le deniegue ese derecho a la universalidad que sin embargo reivindica.

La argumentación que le permite así a Hegel volver a poner en su lugar a las matemáticas se encuentra expuesta en su forma más clara en un pasaje bien conocido –al que hemos hecho varias veces referencia– del prefacio de la *Fenomenología*. De una manera asaz sorprendente, Hegel efectúa en ese texto una amalgama entre las verdades matemáticas y las verdades históricas, y remite a ambas a verdades de hecho, características de la "manera dogmática de pensar" que separa de una vez por todas lo verdadero de lo falso:

"A preguntas tales como cuándo nació César, cuántas toesas tiene un estadio, etc., hay que dar una respuesta *neta*, del mismo modo que es una verdad determinada el que el cuadrado de la hipotenusa es igual a la suma de los cuadrados de los otros dos lados del triángulo rectángulo. Pero la naturaleza de esta llamada verdad difiere de la naturaleza de las verdades filosóficas".[14]

Este acercamiento es muy significativo, porque muestra que Hegel ataca a las matemáticas a la vez por el lado de su formalismo y por el lado de su empirismo, ya que son tendencias esencialmente convergentes: la abstracción no es lo que nos desvía de lo inmediato, sino por el contrario lo que nos ata a él. Como escribe G. Lebrun en su bello libro sobre Hegel:

> "El drama del pensamiento de entendimiento es el de separarse de lo sensible sin dejar de operar con la misma inocencia y sin cuestionar las representaciones que provienen de la frecuentación de lo sensible (el 'tiempo', por ejemplo)".[15]

Esta "inocencia" matemática se explica por el hecho de que, según Hegel, el razonamiento formal no puede engendrar su objeto. Es necesario entonces que ese objeto le sea dado, que exista fuera del movimiento en el que él lo piensa; por lo tanto el objeto está presupuesto de hecho, exactamente como todo aquello que, para la conciencia común, pertenece a la experiencia. En el entendimiento que le es exterior, el objeto está solamente representado:

> "El movimiento de la demostración matemática no pertenece a lo que es el objeto, es una operación exterior a la cosa".[16]

Por lo tanto, la forma y el contenido existen de una manera necesariamente finita, justamente porque son extranjeros uno para el otro. Esta finitud no sólo caracteriza la relación entre el razonamiento matemático y el contenido al que apunta sino que lo marca en su forma misma: detrás del progreso aparentemente implacable de un orden irreversible y obligado de demostraciones, Hegel descubre una serie desarticulada de elementos independientes que simplemente se agregan unos a otros, sin comunicación real, sin necesidad. En realidad, tal demostración no ofrece más que la caricatura de un pensamiento libre, la ilusión de un conocimiento en movimiento: la prueba

se construye solamente a partir de operaciones finitas, realizadas en proposiciones que se combinan, se disponen y se organizan artificialmente (ver la metáfora del puzzle, ya evocada), de modo tal que generan provisoriamente la convicción, es decir, la adhesión de un "sujeto" invadido por el sentimiento de la evidencia que se somete a la operación del "sujeto" manipulador impuesta por esa organización, por esa obligación. En este punto, una vez más, lo mejor que podemos hacer es reproducir las siguientes fórmulas de G. Lebrun:

> "Al aislar los 'pensamientos' y al encadenarlos como simples objetos de conocimiento, el entendimiento acredita la idea de que el Saber es una estrategia 'subjetiva'. Va de suyo entonces que el 'pensamiento' es por derecho abstracto, que los 'conocimientos' son por derecho parciales, que el dominio del 'conocer' está separado de la práctica. El entendimiento acepta que algo sea verdadero 'en mi cabeza' y que el 'saber' se reduzca a una distribución de contenidos en un orden que puedo recorrer con comodidad".[17]

Así se deshace también la pretensión del matemático de producir un conocimiento objetivo, pero su subjetivismo es el del pensamiento muerto que se deja manipular fatalmente desde el exterior según el prejuicio tecnológico que dicta la ilusión del libre arbitrio individual; no es la subjetividad verdadera y viviente del Concepto que se realiza en el dominio efectivo de sí que es también su saber. Aquí se separan la empresa del matemático y la del filósofo: *more geometrico, id est non philosophico*, y recíprocamente.

La primera falta del spinozismo es por lo tanto la de haber intentado importar en la filosofía el razonamiento matemático y haber introducido así la defectuosidad que le es propia. Ahora bien, según una fórmula particularmente brutal del prefacio de la *Fenomenología*, es "el saber no filosófico el que considera al conocimiento matemático como el ideal que la filosofía debería esforzarse por alcanzar".[18] El punto de vista de la substancia depende por completo, él mismo, de esta fijación a un

modelo exterior: "El spinozismo es una filosofía deficiente por el hecho de que la reflexión y su determinar variado es un pensar exterior".[19] O también: "El defecto del spinozismo consiste precisamente en que la forma no es sabida como inmanente a él y, por tal razón, llega a él solamente como forma exterior subjetiva".[20] La voluntad absoluta de rigor que caracteriza superficialmente al spinozismo coincide con su impotencia para desarrollar en sí una racionalidad necesaria, efectivamente adecuada a su contenido, objetiva y concreta.

Al mismo tiempo que presta a la filosofía la apariencia de una coherencia formal, la geometría le transmite lo arbitrario que está en la base de todos sus procedimientos. En un agregado al parágrafo 229 de la *Enciclopedia*, Hegel observa que, "para la filosofía, el método sintético conviene tan poco como el método analítico, ya que la filosofía tiene que justificarse ante todo a propósito de la necesidad de sus objetos".[21] Ahora bien, el método sintético es justamente el de los geómetras, que construyen sus objetos en definiciones, como Spinoza mismo quiso hacerlo. Pero el método geométrico tiene, según Hegel, una validez limitada, en el dominio que le pertenece como propio, donde trata de realidades abstractas, y no es para nada conveniente cuando se lo pretende aplicar fuera de ese dominio; en particular, le quita a la filosofía toda posibilidad de tratar eficazmente esos objetos de los que la abstracción está excluida. Es eso lo que no comprendió Spinoza, que "comienza por definiciones y dice por ejemplo 'la substancia es la *causa sui*'; en sus definiciones se expone lo que hay de más especulativo, pero en la forma de seguridades".[22] A partir de allí está claro que Spinoza se ubicó, de entrada, fuera del dominio de la verdad.

La reevaluación spinozista del método

No nos preguntaremos si las objeciones formuladas por Hegel contra el método de los geómetras son o no fundadas, sino si tocan efectivamente algo en la filosofía de Spinoza, y en qué punto se produce entonces ese encuentro.

Partamos de las definiciones que Spinoza mismo ofrece del método: "Se ve claramente cuál debe ser el verdadero método y en qué consiste esencialmente, a saber en el solo conocimiento del entendimiento puro, de su naturaleza y de sus leyes".[23] "Si pertenece a la naturaleza del pensamiento formar ideas verdaderas, como se ha mostrado en la primera parte, es necesario indagar ahora qué entendemos por fuerzas y potencia del entendimiento. [...] La parte principal de nuestro método es comprender perfectamente las fuerzas del entendimiento y su naturaleza".[24] Eso significa que el método no es un conocimiento en el sentido común del término; en efecto, no conoce nada, sino nuestro poder de conocer, el entendimiento cuya naturaleza expresa. Esta discriminación que ubica el método fuera del orden de los conocimientos representa el anticartesianismo de Spinoza por excelencia.

¿Qué significa, en efecto, "conocer las fuerzas y la naturaleza del entendimiento"? No significa para nada, como en Descartes, circunscribir los límites de su uso, ya que el poder del entendimiento no está determinado a priori por condiciones que limitarían su actividad; es un tema constante en Spinoza, por el contrario, que podemos conocer todo, y por lo tanto llegar a una suerte de saber absoluto, justamente con la condición de que embarquemos el pensamiento en un camino diferente del que le fijó Descartes apoyándose en su "método".

En efecto, en la medida en que apunta a nuestro poder de conocer objetos, y no a esos objetos mismos, el método presupone el ejercicio de ese poder y por lo tanto tiene, como condición previa, los conocimientos que él produce: "De donde se infiere que el Método no es otra cosa que el conocimiento reflexivo o la idea de la idea; y puesto que no hay idea de la idea si no existe previamente una idea, no habrá, pues, método si no hay previamente una idea".[25] Se ve que el orden habitual de las precedencias está aquí invertido: la idea de la idea, el conocimiento reflexivo que tiene por "objeto" el poder del entendimiento, no es la condición de la manifestación de lo verdadero sino por el contrario su efecto, su resultado. El método no precede al desarrollo de los conocimientos sino que lo expresa o lo refleja. Lo cual significa que hay que producir ideas verdaderas antes de poder reconocer (formalmente, diría Hegel) las condiciones de su aprehen-

sión: es lo que indica un famoso paréntesis del *Tratado de la reforma del entendimiento, habemus enim ideam veram*: la idea verdadera, ya la tenemos, sin lo cual no podríamos saber que la poseemos, ni tampoco qué es tener una idea verdadera. Ahora bien, Descartes decía exactamente lo contrario: antes de conocer en verdad y según el orden, hay que darse la posibilidad de tal conocimiento, es decir que hay que saber reconocer la verdad allí donde ella es posible, según las reglas (formales, diría Hegel) de su constitución.

La inversión operada por Spinoza tiene como consecuencias un desplazamiento y una reevaluación del método. Un desplazamiento: si el método es un efecto, debe llegar después y no antes del conocimiento, como hemos dicho. Así se explica por ejemplo una anomalía del *Tratado teológico-político* en cuya composición se detuvieron todos los comentadores: es solamente en el capítulo 7, después de haber desarrollado por completo el análisis de las profecías y los milagros, cuando Spinoza explicita su "método histórico" de interpretación de la Escritura, lo cual significa que hay que haber hecho funcionar efectivamente un método incluso antes de poder formularlo. Es el conocimiento el que se aplica en el método, y no a la inversa.

Una reevaluación: de hecho, una desvalorización. "Para comprender eso, al menos tanto como lo exige el método, no es necesario conocer la naturaleza del espíritu por su causa primera, basta una pequeña descripción (*historiolam*) del espíritu o de las percepciones a la manera de Bacon".[26] Al reflejar a posteriori un conocimiento ya efectivo, el método no es más que un inventario empírico de procedimientos, fuera de toda determinación de las causas reales que dirigen su funcionamiento. Eso quiere decir, en particular, que el método ha perdido la función jurídica de garantía que le asignaba la teoría cartesiana del conocimiento: no tiene más el poder de asignarle a la verdad sus condiciones originarias sino que desprende de ella, a posteriori, algunas propiedades, algunos aspectos, por otra parte de manera aislada o arbitraria. En este sentido, hay que leer el *Tratado de la reforma del entendimiento* como una suerte de "Discurso contra el Método".

La noción clásica de orden, al mismo tiempo que la de método, cambia también radicalmente: el desarrollo de un conocimiento racional no está más subordinado a una jerarquía estricta de operaciones sucesivas cuyo encadenamiento estaría fijado de una vez para siempre. Si bien la *Ética* es "*ordine geometrico demonstrata*", como lo indica el subtítulo, "orden" designa aquí algo completamente diferente de una relación de precedencia entre proposiciones. Se sabe que Spinoza no dejó de retomar y de modificar la disposición de las demostraciones de la *Ética*, y nada permite afirmar que el estado en el que las dejó sea definitivo. No se trata entonces de una relación rígida, encerrada de una vez para siempre entre un comienzo y un fin y yendo en línea recta de uno al otro por una sucesión lineal de argumentos, como en Descartes. Con Spinoza, las ideas de método y de orden, que dejan de estar determinadas formalmente por un criterio de prioridad, expresan el movimiento real del pensamiento:

> "Pues como la verdad no necesita ningún signo y como para suprimir toda duda basta poseer (*habere*) las esencias objetivas de las cosas o, lo que es lo mismo, las ideas, resulta que el método verdadero no es buscar el signo de la verdad después de la adquisición de las ideas, sino el camino (*via*) para buscar, en el orden debido, la verdad misma o las esencias objetivas de las cosas, o las ideas (todos estos términos significan lo mismo)".[27]

Volviendo al sentido original de la palabra método, Spinoza lo identifica con el camino (*via*) real de la idea verdadera que se forma en el espíritu según las leyes propias de la naturaleza, independientemente de todo modelo exterior. El orden de las ideas es pues el de su producción efectiva; ese orden es necesario, no en virtud de una obligación legal, que sólo sería satisfecha de manera contingente, sino en razón de la causalidad intrínseca de la idea verdadera, que la determina a producir la totalidad de sus efectos, es decir, todas las ideas que dependen de ella.

Todas estas consideraciones, lejos de alejar a Spinoza de Hegel, lo aproximan a él: como Hegel, Spinoza ve en el método, en el sentido cartesiano, más bien un obstáculo que un instrumento eficaz para el

desarrollo de un pensamiento adecuado. Ahora bien –y esto es particularmente interesante–, al desanudar el lazo tradicional establecido entre método y conocimiento, Spinoza llega a una definición del método muy cercana a la que Hegel mismo propone: se trata de un conocimiento reflexivo en el que deviene consciente "la forma del automovimiento interior" en el curso del cual los conocimientos han sido producidos, según Hegel; "idea de la idea" que reproduce el movimiento real de la idea, según Spinoza. Entonces, en lugar de descubrir en la posición de los dos filósofos en relación con la noción de método un motivo de oposición, lo cual justificaría en última instancia las críticas de Hegel, vemos que a propósito de ella se despeja una suerte de línea común que aproxima ambas doctrinas, comprometidas en la lucha contra un mismo adversario. Veamos las cosas más de cerca.

En un texto importante del *Tratado de la reforma del entendimiento* (§ 30), Spinoza desarrolla las razones que vuelven insostenible la concepción tradicional del método. Si uno instaura la primacía del método en relación con el desarrollo real del saber, como lo hace Descartes (ver, por ejemplo, las *Reglas para la dirección del espíritu*, regla 4), se expone infaliblemente a la refutación de los escépticos, que deducen de las condiciones previas planteadas al conocimiento, muy lógicamente, la imposibilidad efectiva de todo conocimiento. En efecto, si hiciera falta un método para conocer, haría falta también un método para establecer el método mismo, y así sucesivamente en una regresión al infinito: se probaría fácilmente, de esta manera, que los hombres no pudieron nunca acceder a ningún conocimiento, ya que los recursos que se declaran indispensables para la búsqueda de la verdad prohíben justamente que se llegue a ella.

Para explicitar esta dificultad, Spinoza retoma aquí una extraña comparación de Descartes, pero le hace decir algo completamente diferente. En la octava de sus *Reglas para la dirección del espíritu*, Descartes justifica su concepción del método comparándolo con ciertas artes mecánicas: la práctica del herrero requiere instrumentos, un martillo, un yunque –que deben por lo tanto preexistir a su ejercicio–, y él se dota de esos instrumentos a partir de los medios que le proporciona la naturaleza (un guijarro, un bloque de piedra) antes de ponerse a producir objetos finitos (un casco, una espada). De la misma manera, dice Descartes, antes de embarcarse en la empresa de conocer las cosas, hay que disponer de los recursos indispensables para esa actividad, y recurrir entonces a los elementos innatos que pertenecen inmediatamente a nuestro espíritu: esa condición previa es justamente el método.

En el texto del *Tratado de la reforma del entendimiento* al que aquí nos referimos, Spinoza reproduce literalmente la comparación de Descartes, pero es para llegar a una conclusión exactamente inversa: no hay condición previa para la empresa del conocimiento. En efecto, así como los escépticos, explotando la concepción tradicional del conocimiento, prueban la imposibilidad de llegar a la verdad, se demostraría por la misma regresión al infinito la incapacidad en la que se encontraron los hombres de forjar los metales, ya que para eso necesitan instrumentos que ellos mismos deben poner en su punto sirviéndose de instrumentos ya dados, etc. Ahora bien, en este caso, como en el del conocimiento, es la práctica la que decide, revelando el carácter facticio de la argumentación: puesto que los hombres forjan los metales, los hombres piensan (*Ética*, II, axioma 2); eso implica entonces que, para transformar la naturaleza, no fue necesario un primer instrumento y, de la misma manera, para conocer las cosas, no fue necesaria una primera idea, un principio en el sentido cartesiano. Al mismo tiempo, Spinoza resuelve aquí la dificultad planteada por los escépticos y extrae todo el provecho crítico de su argumento. Este es irrefutable, en efecto, si se lo remite a su verdadero objeto, que es la concepción tradicional del conocimiento cuya contradicción interna él revela. Para salir de esta contradicción, alcanza entonces con renunciar a la problemática de la verdad que somete a esta última a condiciones previas de posibilidad.

Paradójicamente, la comparación entre el desarrollo de los conocimientos intelectuales y la historia de una técnica material de transformación de la naturaleza, tal como la retoma Spinoza, tiene la función de eliminar la concepción instrumental del saber que el pensamiento cartesiano, por el contrario, impone. El razonamiento seguido por Descartes es el siguiente: para conocer, hay que disponer *primero* de los instrumentos de los que podremos *luego* servirnos para conocer

bien; comencemos entonces por darnos un buen método: sepamos lo que podemos conocer, sobre qué ideas podemos apoyarnos, en qué vía debemos encaminarnos para lograrlo. El ejemplo que en Descartes sirve para justificar esta prescripción es interpretado por Spinoza en un sentido inverso: en la historia del conocimiento (ya que hay una historia del conocimiento, y no sólo un orden de razones), los "instrumentos" no intervienen como condiciones previas, porque ellos mismos deben ser producidos en el mismo movimiento que engendra una producción diferente, objeto finito o idea verdadera. El conocimiento sólo emplea instrumentos en la medida en que los ha elaborado, sin que ningún privilegio de derecho condicione su uso por el presupuesto de una donación inicial. Eso significa que la producción de las ideas verdaderas no está regulada por el simple juego de una tecnología intelectual que subordinaría su validación a la condición previa de un método. Ahora bien, como ya lo hemos indicado, la refutación de esta concepción tradicional del método, reducido a una manipulación de instrumentos, es esencial también en Hegel: es incluso uno de los argumentos que él opone a Spinoza.

Pero es posible ir todavía más lejos: si el desarrollo de los conocimientos no se reduce para Spinoza a la puesta en práctica de un procedimiento, es porque no hay comienzo absoluto para el saber. En Descartes, la búsqueda de la verdad estaba sometida, justamente, a esa condición inicial de una ruptura con las formas anteriores del pensar, que sólo son desconocimientos y deben ser expulsadas a la oscuridad que las confunde; la reforma del entendimiento determina ese origen verdadero, que reconduce al conocimiento al momento de su nacimiento y del que derivan todas las otras ideas en la recta vía de un orden racional y necesario. El proyecto spinozista de una "*emendatio intellectus*" (donde se traduce un término médico, *emendatio*, por una noción que sólo tiene sentido en un contexto jurídico y religioso, reforma), que parece retomar esta concepción, sirve de hecho para bloquearla, falsearla, planteando la cuestión del conocimiento y de su historia sobre bases completamente diferentes.

En efecto, "la idea verdadera dada" que, en Spinoza, permite escapar al círculo vicioso implicado por la concepción instrumental del

conocimiento, es todo lo contrario de un principio en el sentido cartesiano. Si bien Spinoza dice que el espíritu necesita un "instrumento innato" para comenzar a conocer, es claro que para él no se trata de un germen de verdad, de un conocimiento originario en el cual todo el saber resultante preexiste a su actualización.

Y es aquí donde la comparación con la historia de las artes mecánicas, tomada de Descartes, cobra todo su sentido, un sentido que escapaba necesariamente a Descartes. El primer martillo utilizado por un herrero no pudo ser justamente un verdadero martillo –como tampoco el hombre que lo manipulaba pudo haber sido un verdadero herrero–, sino que era un guijarro recogido en el borde de una ruta, instrumento "natural" imperfecto en sí mismo, que sólo se transformó en instrumento por el uso que se le dio al servirse de él como de una herramienta, algo que para comenzar ciertamente no era. Así los hombres de esa época primitiva pudieron, con la ayuda de instrumentos improvisados, fabricar objetos, primero muy imperfectos, luego más perfeccionados, entre los cuales se contaban los instrumentos mejor adaptados para las funciones que debían cumplir: de esta manera se encaminaron poco a poco, "*paulatim*", en una vía progresiva en el término de la cual "lograron cumplir tareas difíciles y numerosas con un mínimo de pena". De la misma manera, el entendimiento tuvo que trabajar primero con las ideas que tenía, servirse de ellas como si fueran conocimientos auténticos, para hacer que produjeran todos los efectos de los que eran capaces y rectificar luego, gradualmente, su propia actividad: así alcanzó, realizando sus obras intelectuales (*opera intellectualia*), "la cima de la sabiduría".

Este análisis significa claramente que no hay para el pensamiento un buen comienzo, que lo encaminaría de una vez para siempre en una vía recta cuya orientación estaría trazada por completo desde el inicio: tal prejuicio es totalmente sintomático de la persistencia de la ilusión finalista en la teoría cartesiana. El conocimiento es por el contrario una actividad –esta idea es esencial para Spinoza– y, como tal, no comienza nunca verdaderamente ni en verdad, porque ha comenzado desde siempre: siempre hay ideas, puesto que "el hombre piensa" por su naturaleza. Por eso, si se le niega el valor de una refutación,

el argumento de la regresión al infinito –que hemos hecho intervenir unas páginas atrás– conserva una validez, ya que describe simplemente las condiciones en las cuales se produce el conocimiento, por un encadenamiento de ideas absolutamente continuo y sin comienzo asignable. El verdadero problema consiste en saber en qué se convierten esas ideas que se poseen de hecho ("*habemus enim ideam veram*"), cómo son transformadas, a la manera en que se pudo transformar un guijarro para hacer de él un martillo. Esta transformación no plantea tan sólo un simple problema técnico: no se trata principalmente de saber servirse de esas ideas, en la medida en que no preexisten a su uso sino que son, por el contrario, su resultado. Las ideas por las cuales es necesario "comenzar" para llegar a conocer no son verdades innatas sobre las cuales se podría fundar de una vez para siempre, como sobre una base inquebrantable, un orden de las razones, sino que son un material a operar, que debe ser profundamente modificado para servir ulteriormente a la producción de las verdades.

Volvemos a encontrar aquí un argumento cuya importancia ya hemos constatado en Hegel: la pretensión de un saber originario, de un fundamento del conocimiento, es irrisoria. Ésta desconoce en efecto el carácter necesariamente artificial de los comienzos a los que está condenado el espíritu en su historia efectiva: por definición, todo lo que llega en el comienzo es precario, inacabado, condenado a desaparecer, porque debe ceder su lugar a aquello de lo que es sólo una condición previa. Esos comienzos solamente se justifican por su fragilidad interna, por su naturaleza intrínsecamente contradictoria, ya que estas características les permiten jugar con eficacia su rol de impulsión para un movimiento que los sucede y los borra. Si un conocimiento es posible, lo es precisamente por esta distancia que establece en relación con su comienzo: aquél no "sale" de éste para desarrollar un contenido que ya estaría dado positivamente en él, sino para escapar a su indeterminación y a su necesaria abstracción. No hay introducción al saber, no hay buen método para conocer, porque es solamente en su práctica efectiva donde el pensamiento puede ser reflejado como actividad real de un espíritu que pone en ejercicio, y a prueba, su propia fuerza (*vis sua nativa*), la que él forma al ejercerla.

Si el conocimiento no procede conforme a un orden de las razones, fijándose abstractamente un marco que no tendría luego más que ocupar, es porque existe primero en su historia real, en su trabajo efectivo. Podemos decir que el saber es un proceso, el proceso de la producción de las ideas, y es eso lo que justifica que se lo compare con un proceso de producción material. Esto se aclarará completamente cuando hablemos del encadenamiento causal de las ideas que es el mismo que el de las cosas: es un único y mismo orden, un único y mismo movimiento que se expresa como real y como pensado. Por eso el saber debe ser presentado como una actividad y no como una representación pasiva, idea a la que vuelve incansablemente Spinoza: el conocimiento no es el simple desarrollo de una verdad preestablecida, sino la génesis efectiva de un saber que no preexiste de ninguna manera a su realización. Por eso también su progreso no está sometido a la condición de un origen absoluto que garantizaría su verdad "fundándola": contrariamente a un orden formal, que está determinado por su límite, una práctica no comienza nunca verdaderamente, porque comenzó desde siempre, de una manera que por lo tanto no puede jamás ser "verdadera". Vemos que en Spinoza se encuentra también la idea de una historia del conocimiento: ésta no encuentra la verdad como una norma fijada al inicio porque es inseparable del movimiento en el cual se constituye y ese movimiento es en sí mismo su propia norma. En realidad, cuando Hegel le reprocha a Spinoza haber expulsado de su filosofía todo movimiento, erigiendo ante ella el ideal y el modelo de un saber muerto, fijado por la obligación de reproducir un orden inflexible, tenemos que asombrarnos de verlo ignorar, o travestir, una tendencia esencial del spinozismo.

Una idea, toda idea, es adecuada según su causa: en su determinación intrínseca, expresa la potencia de actuar del alma en la que se produce. Pero esa potencia no es el poder abstracto de una naturaleza delimitada por sus condiciones, luz natural en el sentido cartesiano, sino que es la empresa concreta, se diría casi material, de un pensamiento encaminado en el esfuerzo, en el trabajo de su realización. En la *Ética*, Spinoza se propone "conducirnos como de la mano al conocimiento del espíritu humano y de su beatitud suprema" (advertencia al

libro II), y eso siguiendo un orden necesario de demostraciones que debemos seguir, sin poder escapar de él. ¿En qué difiere ese orden de un orden de las razones en el sentido cartesiano? ¿En qué difiere la vía que abrió de la vía rígida, completamente determinada por la condición previa de un método, y que nos conduce –lo sabemos– a la ficción de un Dios todopoderoso y veraz?

De acuerdo con las premisas que hemos establecido, es preciso que nos embarquemos en una lectura de la *Ética* liberada de todo prejuicio formalista, descartando la ilusión de un comienzo absoluto. Si bien la exposición de la doctrina spinozista comienza por definiciones, axiomas y postulados, si bien comienza por la substancia, si no por Dios, eso no significa de manera alguna que esas nociones primitivas constituyan una fuente de verdad a partir de la cual todo lo que sigue podría ser simplemente deducido, según un desarrollo rígido y predeterminado, en la forma de una explicitación. Substancia, atributos, modos, tal como aparecen en esos principios liminares, son justamente el equivalente de ese guijarro mal desbastado que necesitaron los primeros herreros para "comenzar" su trabajo: son nociones todavía abstractas, palabras simples, ideas naturales que no cobrarán verdaderamente una significación sino a partir del momento en que funcionen en demostraciones, produciendo efectos reales que expresen de tal manera una potencia de la que no disponían al inicio. Tal vez incluso haya que tomar la *Ética* de Spinoza como la *Lógica* de Hegel: no es esa exposición lineal y homogénea, uniformemente verdadera de un extremo al otro, que exploraría progresivamente un orden ya establecido, fijándose un ideal de conformidad, sino que es un proceso real de conocimiento que construye su propia necesidad a medida que avanza, en el movimiento efectivo de su autoconcepción, de su génesis. Por lo tanto la substancia, o la *causa sui*, tal como se nos presenta primero en una definición, al principio del libro I de la *Ética*, es algo que se aproxima geométrica, al principio del libro I de la *Ética*, es algo que se aproxima al Ser en el sentido hegeliano: noción precaria y como tal insostenible que habrá que transformar para comprenderla y dominarla.

Sin embargo, el acercamiento que acaba de ser esbozado encuentra bastante rápido su límite: lo que constituye en Hegel el motor del desarrollo racional, la contradicción, está completamente ausente de

la demostración spinozista, y sin duda sería abusivo pretender encontrarlo en ella. En Spinoza, el poder del entendimiento es, en todo su ejercicio, íntegramente positivo, afirmación de sí que excluye los retrocesos y las derrotas, que no comporta ningún tipo de negatividad. ¿Es preciso interpretar esta ausencia como el síntoma de la defectuosidad propia del spinozismo, tal como lo hace Hegel? Porque, al mismo tiempo que la contradicción que lo determina, le falta al sistema también el movimiento, es decir esa vida interna que conduce al espíritu, o lo reconduce, a sí mismo, hasta ese punto en el que historia y razón se conjugan: el pensamiento que apunta a un positivo que es sólo positivo es pensamiento muerto y detenido. Por el contrario, el concepto hegeliano está constantemente a prueba de los obstáculos que debe superar para avanzar: la historia que recorre es tanto más real y necesaria cuanto que está jalonada por esas esperas, por esas impaciencias y esos reveses que la hacen durar realmente. Si bien el sistema spinozista trata a su manera el conocimiento como un proceso, éste avanza de una manera muy diferente del desarrollo hegeliano, puesto que perpetúa una misma afirmación absoluta. ¿Significa eso que permanece sometido a las leyes de una temporalidad abstracta, la de un orden a la vez simultáneo y sucesivo cuya progresión continua es puramente aparente? En tal caso el descubrimiento en Spinoza de una historicidad de lo racional sería efectivamente ilusoria.

Para salir de esta dificultad, hay que observar que a la historia spinozista no sólo le falta el motor de la contradicción, sino también lo que es su producto más característico: esa orientación que tiende el proceso por entero con miras a un fin y que es el principio secreto de todas sus operaciones. El aspecto fundamental de la demostración spinozista es su rechazo radical de toda teleología. En el caso de Hegel, la contradicción es el medio que suscita una historia y que permite al mismo tiempo superarla, llevándola hasta ese término en el que todos sus aspectos sucesivos son totalizados y reconciliados. Desde este punto de vista, la dialéctica hegeliana podría ser sólo el substituto de la noción clásica de orden, de la que retoma, renovándola, la función de garantía: por su recurso a la negatividad, la historia, al volver sobre sí misma, avanza –incluso a costa de tantos desvíos– hacia un

fin que es también su cumplimiento y su realización; historia recurrente, porque está orientada, porque tiene un sentido, que se afirma de manera permanente en todos sus momentos. En tal caso el verdadero sucesor de Descartes no sería Spinoza, sino el mismo Hegel.

Contrariamente al desarrollo del espíritu hegeliano que es esencialmente finalizado, el proceso del conocimiento tal como lo construye Spinoza es absolutamente causal; como tal, es a la vez necesario y libre con respecto a toda norma preestablecida, y su positividad no supone ninguna noción reguladora que someta la actividad del entendimiento a un modelo exterior, independiente de su cumplimiento. Es justamente por eso que excluye toda relación con lo negativo, ya que ésta sólo podría anudarse en una perspectiva teleológica que dispusiera de una vez para siempre, uno en relación con el otro, lo positivo y lo negativo, compartiendo una intención común y en la promesa de su reconciliación. Si hay una historia spinozista, es totalmente independiente de tal presupuesto. Ella se sitúa en ese punto en que su desarrollo necesario, su proceso material, no requiere más para ser comprendido la referencia ideal de un sentido o de una orientación; su racionalidad ya no tiene nada que ver con el desarrollo obligado de un orden, porque ya no tiene que cumplirse en un fin.

El conocimiento por las causas

¿Qué queda entonces en Spinoza mismo del procedimiento "more geometrico"? La fidelidad siempre mencionada a un modelo de demostración que ofrecen las matemáticas, ¿no va en el sentido inverso al de la nueva vía en la que se encaminó Spinoza al sustituir la determinación formal del conocimiento como un orden por su presentación como un proceso efectivo y no finalizado? Para responder a esta pregunta, hay que saber lo que significa exactamente la referencia constante de Spinoza al procedimiento "more geometrico".

Vamos a ver que aquí también Hegel se equivocó por completo en cuanto al pensamiento real de Spinoza cuando presupuso que era la continuación del de Descartes. En tal caso la sucesión de las propo-

siciones que compone la *Ética* no sería nada más que una aplicación del ideal de rigor formulado en el *Discurso del Método*, un ejemplo de "esas largas cadenas de razones tan simples y fáciles" que construyen los geómetras para llegar directamente a conocimientos ciertos. Pero el procedimiento "more geometrico" es, por el contrario, el indicio de una divergencia fundamental: lejos de alinear a Spinoza en la problemática cartesiana del conocimiento, es lo que le permite afirmar una oposición radical con respecto a ella.

Para comprender el sentido de esta oposición, hay que volver al texto de Descartes en sus *Respuestas a las segundas objeciones*, que Spinoza comenta por la pluma del autor de su prefacio, Louis Meyer,[28] al inicio de los *Principios de la filosofía de Descartes*. En ese texto, Descartes distingue dos "maneras de demostrar": una sigue un orden analítico y remonta de los efectos hacia las causas. Es la que representa una *ratio cognoscendi*, que aborda sus objetos desde el punto de vista de su representación en el pensamiento según un movimiento que acompaña al conocimiento en su progreso: ese orden es el que Descartes siguió en sus *Meditaciones*. Pero la demostración puede también, a la inversa, partir de las causas para construir a partir de ellas sus efectos: entonces, dice Descartes, "no se sirve de una larga sucesión de definiciones, preguntas, axiomas, teoremas y problemas, con el fin de que, si se le niegan algunas consecuencias, ella haga ver cómo están contenidas en los antecedentes y obtiene el consentimiento del lector, por más obstinado y porfiado que fuere". Pero este método que siguieron los antiguos geómetras "no conviene sin embargo tan bien [como el análisis] para materias que pertenecen a la metafísica [...] donde la principal dificultad es concebir clara y distintamente las primeras nociones". Es posible sin duda convertir un orden de exposición en el otro: las *Segundas Respuestas* terminan con un *Compendio geométrico* en el que las pruebas de la existencia de Dios son precisamente "*more geometrico dispositae*". *Dispositae*, el término es significativo: el orden geométrico dispone de las pruebas; como tal, no es para Descartes sino un orden artificial, propio solamente para tratar ciertas cuestiones, pero que permanece exterior a la naturaleza específica del espíritu humano, extranjero a su luz natural: el orden sintético se remite a

una manipulación formal de las ideas, y como tal debe ser descartado de la metafísica en beneficio del orden analítico, cuyas exigencias son auténticamente racionales. Se ve que, cuando Hegel juzga el modo geométrico para despreciarlo, no se aleja mucho de la concepción que Descartes ya había presentado al respecto.

Ahora bien, cuando Spinoza adopta el procedimiento *more geometrico*, es justamente en referencia a esta crítica que Descartes le opuso, cuyos considerandos y conclusiones rechaza. En los *Principios de la filosofía de Descartes* (*more geometrico demonstratae*, y no *dispositae*), él se encamina en una empresa a primera vista bastante extraña: apoyándose en el compendio geométrico dado por Descartes a título de ejemplo (y en cierta manera de curiosidad), retoma el conjunto de la doctrina para darle la forma demostrativa que le falta en las *Meditaciones*. Spinoza rechaza por lo tanto la jerarquía de las preferencias establecidas por el mismo Descartes, que privilegió el orden analítico en la exposición de su sistema. Pero Spinoza no descarta solamente la forma en la que es presentado el sistema: se esfuerza por hacer notar desde el principio que no reconoce tampoco como verdadero el contenido de la doctrina. La "traducción" geométrica que ofrece Spinoza de la filosofía cartesiana no es una suerte de decir lo mismo de manera diferente, sino que es ya una manera de tomar posición, de tomar distancia con respecto a ella.

La *Ética*, en la que Spinoza desarrolla un contenido filosófico completamente diferente del contenido del sistema cartesiano, es ella misma *ordine geometrico demonstrata*, es decir que se expone sintéticamente en una progresión que va de las causas a los efectos. Si Spinoza adopta esta presentación, es evidentemente porque él ve en ella algo completamente diferente de una disposición formal de la prueba, tal como la interpretaba Descartes. Esa elección significa que no hay un procedimiento *more philosophico* (analítico) distinto del procedimiento *more geometrico* (sintético), un orden de investigación distinto de un orden de exposición, una *ratio cognoscendi* distinta de una *ratio essendi*. Entre las ideas, como entre las cosas, hay una sola y única conexión, que va de las causas a los efectos, puesto que es en sí misma necesaria: es justamente esta identidad la que determina, fuera de toda

garantía subjetiva (sea ésta proporcionada por el Yo o por Dios, es finalmente lo mismo), la objetividad del conocimiento, es decir la potencia que él detenta naturalmente de expresar la realidad de las cosas tal como son en sí, y no solamente tal como son para mí. Se comprende así que el procedimiento *more geometrico* es el recurso que necesitó Spinoza para escapar a la concepción jurídica del conocimiento, que en Descartes subordina todavía el ejercicio del pensamiento a las condiciones de un artificio.

El proceso del conocimiento, determinado sintéticamente, no apunta más a las cosas tales como son para mí, sino que las capta tal como son en sí. Está entonces liberado por completo de la ilusión finalista que, como es sabido, procede por proyección a partir de mí; se apoya en una necesidad estrictamente causal, y ésta es la forma de su objetividad. Es totalmente significativo, desde este punto de vista, que el libro I de la *Ética* termine con el enunciado del principio de causalidad, presentado en estos términos: "Nada existe de cuya naturaleza no se siga algún efecto".[29] Este enunciado posee ciertas particularidades notables. Por una parte, es formulado de una manera absolutamente general, lo cual no significa que su universalidad sea abstracta; al evitar precisar a qué objeto se aplica este principio, Spinoza no quiere indicar que es indiferente a todo contenido y que apunta tan sólo a un posible determinado formalmente, sino que escapa a toda distinción de contenido: el principio vale para toda realidad, tanto para la natura naturata como para la natura naturante, en las cuales se ejerce idénticamente. Incluso si la relación entre la causa y sus efectos toma una forma muy diferente en el proceso de la *causa sui* de la que toma en el encadenamiento modal, ya que en el primer caso esa relación es intrínseca, mientras que en el segundo es extrínseca, continúa en todos los casos afirmando una sola y misma necesidad, que no puede ser escindida sino que debe, por el contrario, ser conocida como idéntica: en eso consiste precisamente el tercer género de conocimiento. Por otra parte, el principio de causalidad, tal como lo enuncia Spinoza, invierte literalmente los términos del principio tradicional: la tan conocida fórmula "nada es sin causa", que procede de manera analítica del efecto a la causa, es substituida

por la nueva fórmula "ninguna causa es sin efecto", que procede al contrario de la causa al efecto, sintéticamente, y que resume en una simple frase la concepción genética del conocimiento elaborada por Spinoza. *Causa seu ratio, ratio seu causa.*

Es en este punto preciso donde Spinoza rompe absolutamente con la problemática cartesiana del método. Las *Meditaciones* remontan de los efectos hacia las causas, van de lo finito a lo infinito, por ejemplo del alma humana a Dios, tomando las cosas en el orden inverso al de aquel que las produjo realmente, que va necesariamente de las causas a los efectos: se comprende que desde ese punto de vista el conocimiento esté primero determinado como representación, puesto que refleja lo real en el pensamiento y desde su punto de vista, conformándose a criterios de validez que están primero dados en él y que reproducen el orden real invirtiéndolo. Para Spinoza, por el contrario, un conocimiento adecuado "explica" su objeto en la medida en que se afirma como idéntico a él, no en la transparencia de una representación conforme, sino en la comunidad de orden de una realidad igualmente necesaria.

Este orden real es aquél en el cual las cosas fueron producidas, y debe ser también el de las ideas: es el orden genético que va de las causas a los efectos, y es el que expresa estrictamente el *more geometrico*.

> "Hemos mostrado que la idea verdadera es simple, o compuesta de ideas simples, y que revela cómo y por qué algo es o ha sido hecho; también hemos mostrado que estos efectos objetivos ocurren en el alma de acuerdo con la esencia formal del objeto; que es lo mismo que dijeron los antiguos (a saber, que la ciencia verdadera procede de la causa al efecto) [...]" [30]

La referencia a Aristóteles es aquí particularmente importante: *vere scire est scire per causas* (Lewis Robinson indica las siguientes referencias: *Segundos Analíticos* I C2, *Metafísica* 983_a, *Física* II c3). Pero hay que comprender que tal referencia no tiene en absoluto la significación de un retorno a las fuentes, que restauraría una tradición antigua pasando por encima del moderno Descartes. Spinoza se esfuerza también en efecto por tomar distancia de tal tradición:

> "[...] *sólo que* nunca, que yo sepa, concibieron, como hemos hecho nosotros aquí, el alma obrando según leyes determinadas y como un autómata espiritual". [31]

Los Antiguos (Aristóteles) son preferibles a los modernos (Descartes) en la medida en que afirmaron la necesidad de un conocimiento por las causas. Pero no captaron el carácter causal del proceso del pensamiento que procede, él mismo, según sus causas, según un orden necesariamente idéntico al de las cosas: ignoraron por lo tanto la naturaleza de las verdaderas causas, y en consecuencia tuvieron que presentar los conocimientos en un orden ficticio.

En efecto, para los Antiguos, la causa formal de una idea es un universal abstracto, género o especie, que remite a la potencia de imaginar que está en nosotros, por la cual engendramos "libremente" ficciones según leyes que son exteriores al conocimiento mismo. Pero, para Spinoza –y es lo que significa su teoría del "autómata espiritual"–, la causa de una idea reside en la potencia del entendimiento, captada no como el poder singular de un sujeto individual, sino como la propiedad eterna de un modo del Pensamiento; así, es el Pensamiento, atributo infinito de la substancia, el que se expresa de manera determinada en toda idea y la engendra "adecuadamente".

En este punto, Spinoza está de acuerdo con Descartes, contra los Antiguos. Pensar es proceder por operaciones singulares –intuitivas o deductivas–, es encadenar ideas efectivamente presentes en el espíritu ahorrándose el desvío por los universales, es decir por las ideas abstractas: los entes de razón son puros posibles, sólo tienen un valor ficticio, y son los síntomas de un pensamiento esencialmente inadecuado.[32] "Mientras tratamos de la investigación de las cosas, nunca nos estará permitido inferir algo de nociones abstractas [...]".[33] "Nos es necesario, ante todo, deducir siempre todas nuestras ideas de las cosas físicas, o seres reales, avanzando, en lo posible, según la serie

de las causas, de un ser real a otro ser real, sin pasar por las abstracciones y los universales, no infiriendo nada real de ellos, ni infiriéndolos de nada real; pues lo uno y lo otro interrumpen la marcha verdadera del entendimiento (*verum progressum intellectus*)".[34] Esa "marcha", el proceso real del saber, no procede ni de las cosas a las ideas, ni de las ideas a las cosas, sino que va de idea en idea, es decir que liga entre sí actos de pensamiento, según un orden causal necesario que es el mismo que aquél en el cual las cosas se encadenan en la realidad. *Ordo et connexio rerum, idem ac ordo et connexio causarum, idem ac ordo et connexio idearum.*

El *more geometrico* funciona entonces en el marco de una estrategia filosófica compleja, y el dispositivo teórico al que corresponde produce un doble efecto, ya que pone a la vez a Aristóteles contre Descartes y a Descartes contra Aristóteles. Spinoza no pone en juego el maquiavelismo solamente en su política. Aristóteles contra Descartes: él privilegia el método genético que procede sintéticamente de las causas a los efectos y obliga así a identificar el orden de las cosas y el de las ideas. Descartes contra Aristóteles: él aparta la concepción abstracta, a la vez formal y empírica, del conocimiento, en beneficio de un pensamiento en acto, efectivamente presente en las ideas que expresan su potencia. Pero hay que saber comprender que esta crítica de la abstracción no nos lleva, por retomar una fórmula bien conocida de Cavaillès, de una filosofía del concepto a una filosofía del juicio: el pensamiento que se afirma en cada idea no es la manifestación de un sujeto libre que reina sobre los productos de su creación como un rey en su reino (el Yo o Dios: uno no es más que la imagen del otro), sino que él mismo depende del proceso real objetivo que pone en relación la idea singular, como modo del pensamiento, con la substancia que se expresa y actúa en ella. Por lo tanto, ni Aristóteles ni Descartes: Spinoza.

El movimiento del pensamiento procede de la misma necesidad que toda realidad. "Los hombres piensan": este axioma expresa, con la evidencia material de un hecho, el carácter absolutamente natural de tal proceso; éste debe ser sometido a sus leyes propias, que rigen el movimiento del "autómata espiritual". Aquí vemos hasta qué punto Spinoza está cerca de Hegel: al establecer una relación necesaria entre el saber y el proceso de su producción, le permite captarse como absoluto, y así captar lo absoluto; tomado fuera de ese desarrollo objetivo, el conocimiento no es más que la representación formal de una realidad de la que sólo ofrece la ilusión abstracta. Pero también Spinoza se aleja de Hegel: al hacer del pensamiento un atributo de la substancia, constituye su movimiento como absolutamente objetivo y lo libera de toda referencia a un sujeto, incluso si éste fuese el pensamiento mismo. A partir de allí, la causalidad esencial que está en la base de toda racionalidad se define sin presupuesto teleológico. La forma más sutil de ese presupuesto estaría dada por un pensamiento, sujeto autónomo de su propia actividad, que se tomara a sí mismo como meta de su realización: esta concepción de un pensamiento que vuelve sobre sí mismo, a sí mismo, como un sujeto, y se apropia de toda realidad efectuándose, es justamente la clave del idealismo hegeliano. Entonces la interpretación que Hegel propone del spinozismo comienza a vacilar: el pensamiento de Spinoza no es la promesa no cumplida de una dialéctica prematura, todavía imposible, sino que es ya la crítica de una perversión de la dialéctica en la que Hegel mismo se encaminó al producir el concepto de "Lógica subjetiva". Aquí es Hegel, al parecer, el que debe rendirle cuentas a Spinoza.

Idea adecuada e idea inadecuada

En la estrategia del conocimiento elaborada por Spinoza, el procedimiento *more geometrico* tiene entonces una posición esencial, que no conduce a una concepción formal de la verdad sino a presentarla, por el contrario, como un proceso necesario, objetivamente determinado. Eso tiene además como consecuencia un cambio completo en la relación tradicional establecida por los filósofos, por Descartes en particular, entre la verdad y el error. Las famosas páginas en las que Hegel denuncia los pensamientos abstractos que "oponen rígidamente lo verdadero a lo falso" pueden leerse ya en Spinoza; es cierto que están escritas de una manera totalmente diferente y producen efectos inadmisibles para el espíritu hegeliano.

En el axioma 5 del libro I de la *Ética*, Spinoza afirma el acuerdo (*convenientia*) de la idea verdadera con su objeto. Esta proposición, que no es una definición, no expresa el carácter intrínseco de la idea verdadera: no la constituye a partir de su causa, sino que la caracteriza solamente a posteriori por una de sus propiedades, como lo confirma la definición 4 del libro II cuando distingue los caracteres extrínsecos e intrínsecos de la idea verdadera. La noción de *convenientia*, que relaciona la idea con el objeto que está fuera de ella, designa evidentemente un carácter extrínseco. La definición causal de la idea verdadera determina a ésta, por el contrario, por su *adaequatio*: es ese concepto, esencial en Spinoza, el que marca su ruptura con la concepción tradicional del conocimiento. En efecto, por *adaequatio* hay que pensar todo lo contrario de lo que se expone como *convenientia*.

Adaequatio es la determinación intrínseca de la idea verdadera, es decir lo que produce *en la idea* su verdad. Tomemos muy en serio la afirmación según la cual esta determinación es interior a la idea: no hay necesidad de salir de la idea, de ir hacia un exterior, que sería por ejemplo su objeto, para afirmar la existencia necesaria de su contenido, que ella "contiene" efectivamente, ya que descubre su realidad permaneciendo en sus propios límites. Nos encontramos aquí, aparentemente, en la punta extrema de un idealismo: la autosuficiencia de la idea la sustrae a toda determinación exterior, y por lo tanto a todo criterio de objetividad, en el sentido tradicional de este término. Pero un exceso de idealismo puede también lindar con un materialismo, o al menos producir ciertos efectos materialistas.

La función esencial de la categoría de *adaequatio* es romper con la concepción del conocimiento como representación, que domina aún al cartesianismo. Conocer, en el sentido de representar, re-presentar, es literalmente reproducir, repetir: la idea es entonces solamente un doble, una imagen de la cosa cuya representación ofrece y que existe, y subsiste, fuera de ella. ¿Qué es lo esencial en este esquema empirista, lo que el materialismo vulgar asumió? Es el presupuesto de que la idea, representación de un objeto para o en un sujeto, tiene su contenido fuera de ella, contenido que entonces sólo puede imitar, designar, simular, indicar, o también, como se dice, "reflejar". A partir de

allí, el problema del conocimiento consiste en la justificación de esa relación de conformidad entre la idea y el objeto al que se enfrenta, y eso no es posible sino por el descubrimiento de una garantía que confirme la validez, o bien la "objetividad" de la relación extrínseca entre forma y contenido del conocimiento.

Por ejemplo, se sabe que Descartes, habiéndose propuesto primero establecer la verdad de las ideas sólo sobre su evidencia interna, descubre la insuficiencia de ese criterio –formal en sí mismo– y la necesidad de obtener una garantía superior de objetividad: esa seguridad inquebrantable que resiste incluso a la prueba de una duda hiperbólica es dada por un Dios no engañador y todopoderoso, creador de las verdades eternas, del que depende que nuestras ideas tengan un contenido fuera de nosotros, contenido al que corresponden de manera exacta y que ellas nos hacen conocer. Ese Dios veraz es también el dios mecánico que ajusta el sistema de la naturaleza y mantiene su orden según leyes imperiosas e irrefutables: es él el que adapta las ideas a las cosas y asegura así que sepamos verdaderamente lo que sabemos, fuera de todo riesgo de ilusión. Ese sistema ejemplar de garantía, encarnado en un Ser todopoderoso, que reina sobre nuestras ideas como un rey sobre sus súbditos, permite también establecer una estricta separación entre, por una parte, el orden de lo que es verdadero, querido por Dios, al que es preciso que nos sometamos, y, por otra parte, el desorden de lo que existe fuera de esos límites y constituye el universo vago, anómico y amenazante del error.

Es necesario decir unas palabras acerca de la teoría del error desarrollada por Descartes, ya que Spinoza la tomó como uno de sus blancos principales. Según ésta, la idea falsa no pudo ser querida por Dios, en razón de la perfección de su naturaleza que, por el contrario, garantiza todas las verdades. El error es lo que Dios no hubiera podido crear sin contradicción; es entonces, en el dominio del conocimiento, lo estrictamente imputable a la naturaleza humana y a la parte, estrictamente negativa, de libre arbitrio que le corresponde. El libre arbitrio es paradójicamente en Descartes aquello que emparienta la naturaleza humana con la naturaleza divina, ya que es infinito en nosotros como en Dios, pero la identidad que se estable-

ce aquí es la de una imagen inversa, perversa, diabólica. Engañarnos es, de algún modo, la única manera que nosotros mismos tenemos de ser creadores, todopoderosos sobre la obra que depende de nuestra iniciativa absoluta; pero se trata entonces de una caricatura irrisoria de la creación divina, imitación maligna de ésta, que reproduce negativamente, en trazados de sombra, lo que Dios mismo inscribió de una vez para siempre en la razón en caracteres luminosos. El error es entonces imputable a esa porción de nada que persiste en nosotros y que es la marca propia de nuestra indignidad. De allí una consecuencia esencial: si nos equivocamos, es porque lo queremos; entonces, el mejor remedio contra el error se encuentra también en el libre arbitrio que lo engendró: basta con que queramos hacer un buen uso de nuestra libertad, de nuestro poder de juzgar, y con que nos sometamos al decreto divino, resistiendo a ese peso que nos atrae hacia abajo, suspendiendo los efectos de esa negatividad que sólo nos pertenece a nosotros y nos opone al orden de lo verdadero. Por lo tanto, entre un verdadero puramente positivo, que expresa el todopoder de un creador auténtico, y un falso puramente negativo, que expresa solamente la debilidad de una criatura y su esfuerzo insensato por ocupar el lugar de su amo, hay una separación absoluta, un límite neto, una distinción que no es posible ignorar: es ella la que vuelve a poner tanto a la verdad como al error en el lugar que les corresponde y prohíbe toda comunicación entre ellos.

Ahora bien, Spinoza, tal como lo hemos visto, rechaza ligar el acto del conocimiento a la iniciativa de un sujeto (Dios en el caso de la verdad, nosotros en el caso del error), rechaza también la separación estricta, la oposición que ésta establece entre la verdad y el error. Primero, es cierto que, cuando nos equivocamos, no hacemos uso, ni siquiera de una manera nefasta, de nuestro libre arbitrio: por el contrario, nos encerramos en el orden implacable de la ilusión y del desconocimiento, inevitablemente engendrado por el punto de vista de la imaginación. El error es un mecanismo regulado por las condiciones más estrictas, que son también las de nuestra ordinaria esclavitud. "Las ideas inadecuadas y confusas se siguen unas de otras *con la misma necesidad* que las ideas adecuadas, es decir, claras y distintas".[35]

Cuando poseemos la verdad, no accedemos por ello más a la dignidad de un sujeto creador: no sólo porque todas las ideas son verdaderas en Dios, y por lo tanto fuera de nuestra iniciativa, sino porque en Dios mismo ellas están sometidas a las leyes necesarias que las encadenan unas a otras, según un orden que es también el de las cosas y del que no pueden apartarse. Así, tanto en el saber como en la ignorancia, el alma se revela ser sólo un "autómata espiritual" que funciona a partir de determinaciones objetivas, fuera de toda posibilidad de intervención –incluso si ésta estuviese reservada a la iniciativa de un ser perfecto–, y por ello mismo por encima de toda obligación. Tanto las ideas verdaderas como las falsas se explican por sus causas: vemos así aparecer entre ellas una comunidad fundamental que prohíbe que se las reparta en dos órdenes diferentes y se las ubique a ambos lados de un límite ya trazado, el mismo que separa lo negativo de lo positivo.

Para Spinoza, las ideas no son imágenes, representaciones pasivas, y no reproducen, de una manera más o menos correcta, realidades que les serían exteriores, o al menos no es eso lo que las constituye como verdaderas. Es lo que él expresa en una fórmula sorprendente, que habla evidentemente contra Descartes: las ideas no son "pinturas mudas en un cuadro", ficciones que aluden a una realidad o a un modelo que subsistiría fuera de ellas y al que a lo sumo podrían parecerse. Las ideas, todas las ideas, son actos, es decir que siempre afirman algo en ellas mismas, según una modalidad que remite a su causa, o sea, en última instancia, a la substancia que se expresa en ellas en la forma de uno de sus atributos, el pensamiento. El alma es un autómata espiritual porque no está sometida al libre arbitrio de un sujeto cuya autonomía sería de todas maneras ficticia: es justamente por eso que las ideas no son formas automáticas, las que reproduce por ejemplo la máquina de copiar realidades inventada por los filósofos que quieren a cualquier precio separar lo verdadero de lo falso. No hay sujeto de conocimiento, ni siquiera Verdad que, por encima de las verdades, disponga su forma por adelantado, porque la idea es verdadera en sí misma –singular, activa y afirmativamente–, en ausencia de toda determinación extrínseca que la someta al orden de las cosas o a los decretos del creador.

Aquí volvemos a encontrar la idea de adecuación, que significa fundamentalmente que la idea verdadera no se relaciona sino consigo misma, ya que es así como la engendra la substancia, según el encadenamiento de las determinaciones que constituye su forma en el atributo pensamiento, encadenamiento que, por otra parte, se produce de manera idéntica en todos sus otros atributos. La *adaequatio* es entonces la clave de la *veritas*, ya que expresa esa relación intrínseca de la idea consigo misma. Es lo que dice por ejemplo la carta 50 a Tschirnhaus: "Entre la idea verdadera y la idea adecuada, no reconozco otra diferencia que la siguiente: la palabra 'verdadera' se relaciona únicamente con el acuerdo (*convenientia*) de la idea con de su ideal, mientras que la palabra 'adecuada' concierne a la naturaleza de la idea en sí misma; no hay así ninguna diferencia de hecho (*revera*) entre estas dos suertes de ideas, si no es esta relación extrínseca". De hecho, es lo mismo hablar de ideas verdaderas y de ideas adecuadas, pero, si se busca explicarlas, es algo totalmente diferente. Contra la significación inmediata, literal, de la palabra, que pone en la idea de adecuación la de acuerdo, o sea la de un ajuste exterior, Spinoza expresa por la categoría de *adaequatio* esta necesidad o causalidad interna de la idea que la liga a sí misma, por intermedio de todas las otras ideas de las que depende en el atributo del pensamiento, y que hace de ella una afirmación singular, un acto, de la substancia absolutamente infinita. Así como las cosas, como todo lo que existe, las ideas están sometidas a un orden causal que las explica totalmente.

La función de la idea de adecuación es entonces primero crítica. Es ella la que permite descartar de la determinación causal de la idea todo lo que depende de otro orden, por ejemplo aquél según el cual lo ideado, su objeto, existe también necesariamente: "Entiendo por *idea adecuada* una idea que, en cuanto considerada en sí misma, sin relación al objeto, posee todas las propiedades o denominaciones intrínsecas de una idea verdadera".[36] Entre las ideas y las cosas no hay una relación de correspondencia que someta unas a las otras, sino una identidad causal que establece a cada una de ellas en la necesidad de su orden, o de su movimiento, o mejor aun de su proceso propio. Así, las ideas no se forman a semejanza de objetos a los que representarían o de los que derivarían como de un origen, de tal manera que se pudiese encontrar en la idea lo que estaba dado primero en la cosa: "[...] ni las ideas de los atributos de Dios ni las de las cosas singulares reconocen como causa eficiente suya a las cosas ideadas por ellas, o sea, a las cosas percibidas, sino a Dios mismo, en cuanto que es cosa pensante."[37] Pero tampoco se puede decir, a la inversa, que las cosas mismas fueron creadas a imagen de ideas a partir de las cuales habrían sido formadas y de las que serían la manifestación, de tal manera que se encontrase en la cosa lo estaba dado primero en la idea: "[...] el ser formal de las cosas que no son modos de pensar no se sigue de la naturaleza divina en virtud de que ésta conozca previamente las cosas, sino que las cosas sobre las que versan las ideas se derivan y concluyen de sus atributos de la misma manera, y con la misma necesidad con la que hemos mostrado que derivan las ideas del atributo del Pensamiento".[38] Esta afirmación es evidentemente simétrica a la precedente: las cosas no fueron "creadas" por Dios en conformidad con una idea previa de las que serían la realización; asimismo, las ideas no provienen de las cosas de las que darían una representación. Spinoza denuncia aquí dos errores inversos, que son finalmente equivalentes, puesto que remiten a un mismo presupuesto: el de la subordinación jerárquica de los atributos y de sus afecciones. Pero el encadenamiento causal se ejecuta totalmente en la forma de cada atributo, de una manera que no deja nada que desear y que prohíbe toda comunicación, y hasta toda comparación, entre los atributos.

Es así como, entre la idea y lo ideado, ya no hay más una relación de conformidad que ponga a uno bajo la dependencia del otro, sea cual fuere el sentido en el cual se efectúe esa reducción: es eso lo que significa la famosa fórmula del *Tratado de la reforma del entendimiento*: "una cosa es el círculo y otra la idea del círculo" (§ 33). ¿Resulta de ello que la idea, que está determinada solamente en sí misma, es decir por su encadenamiento con las otras ideas que constituyen el atributo del pensamiento, perdió toda "objetividad" en el sentido inmediato del término, es decir toda relación con el objeto del que es la idea? No es para nada así, esencialmente por dos razones. La primera es que la idea misma es una cosa, en la medida en que es determinada causalmente, como

lo son todas las afecciones de la substancia; de tal manera, puede ser el objeto de una idea, propiedad muy importante de la que volveremos a hablar. Por otra parte, la idea singular, por su posición en el orden y la conexión de los elementos que forman en su conjunto el pensamiento, es idéntica a lo ideado, en tanto que éste ocupa exactamente la misma posición en el orden y la conexión de su propio atributo, sea éste el que fuere. Ahora bien, este orden es el mismo que el precedente, puesto que todos los atributos expresan por igual la substancia, sin privilegio jerárquico que implique la subordinación de uno al otro. Es justamente porque sólo se comunica con lo ideado por intermedio de la substancia misma, en la cual todo lo que se ejecuta bajo la forma de cada atributo es idéntico, que la idea le es adecuada: ella coincide absolutamente con él, de una manera que no deja nada que desear. Entonces cobra sentido el axioma 5 del libro I de la *Ética*, que afirma también la *conveniencia* de la idea verdadera con su objeto. Entre la idea adecuada y su objeto hay sin duda correspondencia; no obstante, la relación ordinaria entre estos dos términos está invertida: la idea verdadera no es adecuada a su objeto porque le corresponde; hay que decir, por el contrario, que le corresponde porque es adecuada, es decir, determinada en sí misma de manera necesaria.

De ello resulta una consecuencia muy importante: una idea no puede ser más o menos adecuada, a la manera de una representación que imita más o menos bien a su modelo y que puede ser medida ella misma por ese grado de conformidad. La teoría de la idea adecuada elimina del orden del conocimiento toda normatividad, al mismo tiempo que impide el retorno de la ilusión finalista que asedia a las teorías clásicas del conocimiento. La idea es totalmente adecuada en la medida en que es así necesariamente, en ausencia de toda intervención de un libre arbitrio: allí está la clave de su objetividad. Spinoza expresa eso en una fórmula provocante: "Todas las ideas, en cuanto son referidas a Dios, son verdaderas".[39] "En cuanto referidas a Dios", es decir en tanto son comprendidas según la necesidad causal del proceso que las ha engendrado. Desde este punto de vista, todas las ideas son adecuadas, todas las ideas son verdaderas. Todas las ideas, es decir también las ideas inadecuadas o confusas: las ideas falsas son también verdaderas a su

manera. Por eso Spinoza escribe: "*verum index sui* et falsi". Hay en la naturaleza misma de lo verdadero algo que hace referencia a la posibilidad del error y que lo explica. Inversamente, Descartes establecía entre la verdad y el error una separación infranqueable por derecho (incluso si no lo era de hecho), lo cual obligaba a buscar un origen específico del error construyendo una teoría del libre arbitrio humano. En Spinoza, por el contrario, la teoría del error está comprendida de entrada en la de la verdad y forma cuerpo con ella: las ideas falsas son también ideas singulares y, tanto en un caso como en el otro, el problema es saber cómo son producidas necesariamente.

La expresión tradicional "distinguir lo verdadero de lo falso" cobra entonces en la doctrina de Spinoza una significación totalmente nueva. No indica el límite ideal que traza entre dos órdenes irreductibles una prescripción o una prohibición que a la buena voluntad le corresponde respetar, sino que remite a la diferencia entre *modos de conocimiento*. Ahora bien, Spinoza entiende por modo de conocimiento cierta manera de entrar en relación con las ideas, ella misma determinada prácticamente por una manera de ser, es decir por las condiciones de existencia: el ignorante es también un esclavo. Hay prácticas distintas del conocimiento que dependen de todo un conjunto de determinaciones materiales y sociales. Así la imaginación no es, siguiendo una expresión corriente en la época clásica, un "género de conocimiento", una potencia de error, es decir, el poder de engendrar ciertas ideas que sean falsas en sí mismas. Porque "en las ideas no hay nada positivo en cuya virtud se digan falsas"[40]: lo que es falso, es decir lo que nos pone en cierto estado de ilusión, es una relación determinada con las ideas, con todas las ideas, que hace que las percibamos, podríamos decir incluso que las vivamos, de una manera inadecuada, "mutilada y confusa".

Una idea no es entonces nunca falsa en sí misma. ¿Eso quiere decir que no es tampoco nunca verdadera en sí misma? Tal es precisamente la tesis de Descartes: tomadas en sí mismas, las ideas son representaciones pasivas y no son ni verdaderas ni falsas; la verdad es una función del juicio que anima esas ideas por intermedio de la voluntad: es ésta la que le da o le niega su asentimiento a las representaciones del pen-

samiento y las declara conformes o no conformes a la realidad. Desde este punto de vista, si hay en el conocimiento un elemento activo (tal como aparece por ejemplo en la teoría cartesiana de la atención), éste es esencialmente subjetivo, dado que depende de la afirmación del yo que profiere los juicios y que hace uso de su libertad al acordarle o negarle creencia a las ideas que le propone el entendimiento. Nada semejante en Spinoza, que rechaza la distinción cartesiana del entendimiento y de la voluntad: el carácter activo del conocimiento no remite a la iniciativa de un sujeto libre, sino que es la idea misma la que es activa, en tanto expresa de manera singular la causalidad infinita de la substancia; como tal, no podría ser indiferente a su contenido de verdad, a la manera de una representación pasiva. Considerada en Dios, según el encadenamiento causal que la suscita, la idea es siempre verdadera, adecuada a sus condiciones. ¿Qué es lo que conduce pues, llegado el caso, a identificarla también como falsa?

Cuando Spinoza define la falsedad como una "privación de conocimiento",[41] no quiere decir con ello que es algo intrínsecamente negativo, y por lo tanto exterior al orden del conocimiento, sino al contrario que sólo puede ser comprendida en relación con el conocimiento, de la que constituye un "modo". La idea inadecuada es una idea incompleta en la medida en que no la captamos sino mutilándola: en sí misma, en Dios, es adecuada, pero, si la comprendemos de una manera parcial, eso nos impide percibir su necesidad, y es de esta contingencia, cuyas causas reales están en nosotros, que deriva la ilusión de un libre arbitrio.

Hay que retomar aquí un ejemplo bien conocido: la imaginación, que es una forma de comportamiento, una manera de vivir realizada material y socialmente en la existencia sojuzgada del esclavo, nos "representa" el sol a doscientos pasos, pero descubrimos que esta percepción es falsa desde que la razón nos explica que el sol no es esa voluminosa bola redonda que brilla en nuestro horizonte, sino el astro del que estamos muy alejados y que se encuentra en el centro de un sistema de estrellas del que ocupamos tan sólo una parte. ¿Qué es lo que distingue la representación imaginaria del conocimiento verdadero? Es el punto de vista al que se remite el conocimiento, y

con él nuestro modo de conocer. En el caso de la imaginación, el conocimiento está sometido al punto de vista de un sujeto "libre", que se sitúa en el centro del sistema de sus representaciones y que constituye ese sistema como si fuera autónomo, como un imperio en un imperio; entonces, en ese universo humano aparentemente libre, el sol figura como un voluminoso mueble que ornamenta la decoración de la vida y encuentra con respecto a ella su lugar y su uso, porque, justamente, lo propio de la imaginación es remitir todo al "yo". Pero si cambio mi vida y dejo de "representarme" la realidad en relación conmigo mismo, es decir en relación con ciertos fines, como si la realidad no estuviera hecha más que para mi uso, veo las cosas en un lugar completamente diferente: en un universo absolutamente descentrado, puesto que, en su total objetividad, no puede ya remitirse a la iniciativa de un sujeto, sea éste el que fuere, incluso un creador todopoderoso; las cosas no dependen más de un orden arbitrario sino que se relacionan unas con otras en un encadenamiento causal necesario, en ausencia de toda determinación por ciertos fines.

Representarse imaginariamente la realidad y conocerla adecuadamente son por lo tanto dos cosas totalmente diferentes. No obstante, incluso en la representación imaginaria de la que acabamos de dar un ejemplo debe de haber algo adecuado, algo verdadero. En efecto, si nosotros, y la mayoría de los hombres, consideramos la realidad desde un punto de vista imaginario, no es porque así lo queremos, por un comportamiento cuya responsabilidad jurídica tendríamos a cargo, sino porque no podemos considerarla de otra manera: es así como hay que tomar literalmente la idea de que somos esclavos de la imaginación. En la vida que ésta nos construye, el libre arbitrio mismo es sólo una ilusión necesaria a la que no podemos escapar. La imaginación ignora las causas que determinan realmente nuestra actividad pero no las suprime; en tal sentido, hay en el conocimiento inadecuado algo que no es puramente subjetivo y que es verdadero, él mismo, a su manera. Por eso, cuando conocemos la realidad adecuadamente, cuando sabemos, desde el punto de vista racional de la necesidad, que el sol no está, como nos lo representamos "espontáneamente", a doscientos pasos, no dejamos sin embargo de verlo tal como se nos apareció primero desde el punto de vista de la imaginación.[42] Mejor

aun: sabemos que se nos apareció así necesariamente y que no podía ser de otra manera. El sabio no es aquél que, por la decisión voluntaria de reformar de una vez para siempre su entendimiento, eliminó de éste de una vez para siempre todas las ideas falsas que podrían encontrarse en él y suprimió de su propia existencia, de esa manera, todos los efectos del modo de conocimiento imaginario: es el semisabio el que cree haberse liberado de todas sus pasiones, mientras que ellas no le pertenecen verdaderamente y no dependen de él; el hombre libre, por el contrario, sabe contar con ellas, ya que captó adecuadamente de qué manera son necesarias. *Verum index sui et falsi*: lo verdadero expone lo falso también en su objetividad, hasta ese punto límite en que deja de aparecer como falso para mostrar su propia verdad.

¿Qué es entonces lo que es verdadero en la idea falsa? Retomemos el ejemplo del sol que vemos primero a doscientos pasos. Esta "idea" en Dios es adecuada y verdadera. En nosotros, es una idea mutilada y confusa porque la aprehendemos de una manera incompleta, de una manera tal que se presenta como desligada de su causa. ¿Por qué esa representación imaginaria es sin embargo adecuada? Porque indica objetivamente algo completamente diferente del ideal al que con espontaneidad la remitimos, el sol: lo que ella expresa de hecho es la disposición de nuestro cuerpo, que nos inclina a formarnos una percepción del sol que desvirtúa su realidad. Así, la imagen es falsa en relación con el objeto al que apunta. Pero eso no significa que es una representación puramente ilusoria, una idea sin objeto cuya apariencia pueda disiparse sólo con rechazarla. En efecto, es una idea, una verdadera idea, si no una idea verdadera; como tal, es adecuada, y corresponde a un objeto que no es aquel que le atribuimos inmediatamente y se encuentra en un lugar diferente de aquél en el que espontáneamente lo ubicamos: no allí donde se encuentra objetivamente el sol real del que tenemos una imagen mutilada y confusa, sino aquí donde estamos, con nuestro cuerpo que nos impide tener del sol una representación exacta. La imagen falsa del sol es una idea verdadera si la remitimos a nuestra propia existencia corporal. ¿En qué sentido es pues inadecuada? En la medida en que está separada del conocimiento de su objeto, que ella substituye por otro contenido. Pascal expresa el mismo razonamiento con una

concisión penetrante: "[...] Aunque las opiniones del pueblo sean sanas, no lo son en la cabeza, ya que él piensa que la verdad está donde no está [...]" (*Pensamientos*, Brunschwicg 335).

La libertad del sabio no consiste en suprimir las pasiones y los efectos de la servidumbre, sino en modificar la relación con sus pasiones y con las imágenes que las acompañan o las suscitan: al reconocer la necesidad que ellas expresan también a su manera, las transforma en pasiones alegres, en imágenes claras, que se explican en la totalidad de su determinación. En eso consiste específicamente la política spinozista, ya que el conocimiento, que depende primero de los modos según los cuales se lo practica, es también cuestión de política.

Este desvío, sin duda demasiado corto en relación con la complejidad real de la teoría spinozista de la imaginación, nos permite poner en evidencia el carácter totalmente original de la concepción de la verdad que de ella se deriva. Esa singularidad es manifiesta en dos puntos esenciales: la determinación intrínseca de la verdad a partir de la categoría de adecuación y la relación inmanente entre verdad y error que es su consecuencia. Sobre estos dos puntos, parece que Spinoza "anticipa" tesis que serán desarrolladas también por Hegel.

En efecto, Hegel opone a la concepción dogmática, metafísica, "limitada" de la verdad, una concepción especulativa que constituye primero la verdad por la relación consigo del pensamiento:

> "Habitualmente, denominamos 'verdad' al acuerdo de un objeto con nuestra representación. En ese caso tenemos como presuposición un objeto al cual la representación que de él tenemos debe ser conforme. En el sentido filosófico, en cambio, verdad significa, si se lo expresa de una manera general abstractamente, acuerdo de un contenido consigo mismo".[43]

No hay que entender entonces por verdad, desde un punto de vista filosófico, una propiedad, una relación formal, extrínseca, de la idea considerada en su relación con el objeto que tiene enfrente, sino una

determinación del contenido mismo que se afirma como verdadero, o no verdadero, en sí mismo. Conocer verdaderamente algo no es formarse de ese algo una representación a partir de un punto de vista exterior, y subjetivo, sino desarrollar su naturaleza propia, tal como ella se refleja en el movimiento que la constituye. Estamos aquí muy cerca de la noción de adecuación: volvemos a encontrar su función crítica, por la eliminación de una problemática abstracta de la verdad definida por el acuerdo entre una representación y su objeto, pero, de manera positiva, nos encaminamos también en el análisis del proceso del conocimiento. En Hegel, efectivamente, ese contenido que se expresa como verdadero no es otra cosa que el pensamiento que vuelve sobre sí para retomarse realizándose. Por eso el conocimiento es una relación inmanente del pensamiento consigo mismo, con exclusión de toda tentativa de ir hacia el exterior para reunirse con una realidad cuya existencia estaría determinada abstractamente, fuera de él.

Por otra parte, como bien se sabe, la concepción hegeliana de lo verdadero como determinación intrínseca del pensamiento implica una relación totalmente nueva entre verdad y error. Desde el punto de vista especulativo, lo falso no es un negativo que no sería sino negativo y que sería por ello completamente exterior a lo verdadero: en la medida en que el conocimiento es inseparable del proceso a través del cual se realiza, desarrolla, al volver sobre sí, una negatividad inmanente. En tal sentido, lo verdadero mismo es también un negativo en relación con lo falso al que supera en el progreso de su autodesarrollo. Por eso ya no es posible mantener dogmáticamente entre lo verdadero y lo falso una separación rígida. Además, la dialéctica tampoco autoriza que lo positivo y lo negativo se fijen en tal oposición. En lo falso, es lo verdadero mismo lo que se "produce" en la forma de su negación, algo que sólo puede hacer negando de inmediato esa determinación para instalarse en una forma superior de relación consigo mismo. Como dice Hegel en una fórmula brutal: "Se puede sin duda saber falsamente".[44] Saber falsamente es siempre saber: la verdad está siempre implicada en el error, y recíprocamente. Hegel radicaliza esta concepción hasta rechazar que se tome lo falso, tal como lo haría una dialéctica sumaria, como un "momento de la

verdad".[45] lo cual sería también una manera de subordinar lo falso a lo verdadero, planteándolo como un intermediario, un medio que conduce a la verdad, pero que desaparece en su resultado una vez que éste se alcanza. Entre lo verdadero y lo falso, hay que pensar hasta el fin la unidad. Fuera de esta pertenencia recíproca, lo verdadero sólo puede ser reflejado abstracta y parcialmente, como un dato, un estado de hecho: es una idea que no es más que una idea y que está separada del movimiento en el cual se realiza y deviene Real.

Al parecer entonces Spinoza y Hegel llegan, a propósito de la cuestión de la verdad, a conclusiones comparables. Es cierto que son obtenidas como resultado de procederes diferentes y expresadas en términos alejados. Ahora bien, según el testimonio mismo de ambos autores: ¿qué es un resultado considerado fuera del proceder que lo establece? Nuestro objetivo no es aquí comparar las dos filosofías con el objeto de identificar una con la otra –algo que sólo sería posible a costa de una simplificación abusiva de su contenido, que conduciría a una verdadera desviación de sentido–, sino poner en evidencia un fenómeno que es muy desconcertante: Hegel se declara lo más alejado posible del spinozismo a propósito de un punto en el que sin embargo ambas doctrinas parecen aproximarse. Su refutación, ¿no hubiera podido tomar nota de esa convergencia momentánea, a riesgo de denunciar luego su carácter superficial y descubrir otros motivos que le permitieran distinguirse de Spinoza?

Lo cierto es que su proceder es exactamente inverso: para demostrar la insuficiencia de la doctrina spinozista, Hegel le atribuye algunas posiciones filosóficas que no son las suyas, que incluso ella misma descartó expresamente porque dependen de una concepción abstracta del conocimiento incompatible con el punto de vista de una racionalidad inmanente. Lo extraño, en este asunto, es que Hegel opone a Spinoza una argumentación que se parece mucho a la que aquél ya había desarrollado contra los cartesianos: él respondió entonces por adelantado a las objeciones planteadas por Hegel. La actitud de éste está pues marcada por un formidable desconocimiento, aparentemente inexplicable: lo que Hegel "olvidó" leer en Spinoza es aquello cuya importancia y cuya significación estaba en mejores condiciones que nadie para reconocer.

No puede tratarse evidentemente de una simple equivocación, ya que Hegel tomó muy en serio el problema del spinozismo, al que le consagró numerosas intervenciones basadas en una información seria y completamente motivadas. Por eso hay que buscar en otro lado una razón de esta equivocación: ésta sólo puede encontrarse en el sistema del mismo Hegel, que lo obliga por su movimiento propio a deformar la realidad del spinozismo. En efecto, para distinguirse mejor de esa doctrina, Hegel tuvo que substituirla por una doctrina ficticia, fabricada por las necesidades de la causa, y que elimina toda la adquisición histórica del sistema de Spinoza. Todo sucede como si, para "superar" mejor a Spinoza, Hegel hubiera necesitado primero reducirlo, disminuyéndolo, poniéndolo por debajo de las posiciones que eran verdaderamente las suyas. Pero, en esa necesidad en la que se encontró de minimizar al spinozismo para refutarlo, ¿no debemos ver, contrariamente a la insuficiencia que en él descubre Hegel, un indicio de su carácter excesivo, intolerable para el mismo Hegel?

Aquí comprendemos mejor por qué no basta con aproximar ambos sistemas para decretar la analogía de una simple semejanza entre ellos. Porque su relación es esencialmente la de una unidad contradictoria: Hegel se opone a Spinoza en el momento mismo en que se revela su parentesco con él. Lo que Hegel no pudo soportar en Spinoza, lo que sólo pudo eliminar a costa de una interpretación alterada, es un pensamiento por el cual su propio sistema es cuestionado y en el cual su propia posición filosófica se encuentra implicada. Por eso no hay sólo, entre los dos sistemas, una relación externa, ya sea de independencia o de parentesco: las tesis filosóficas en las cuales se oponen Hegel y Spinoza son el soporte de una verdadera alternativa cuyos términos están ligados de manera inmanente. Para volver al problema particular que estudiamos aquí, el hecho que exige una explicación es el siguiente: Hegel y Spinoza se confrontan uno con el otro en la medida en que reivindican una misma concepción de lo verdadero, que es concreta, activa y absoluta.

Tanto para Spinoza como para Hegel, la verdad es una determinación interna del pensamiento que excluye toda relación con un objeto exterior. Pero –y ésta es la verdadera cuestión en juego en su contradicción–, cada uno de ellos pone en el término "pensamiento" una realidad muy diferente. El pensamiento, para Spinoza, es un atributo, es decir una forma, infinita en su género, de la substancia que es absolutamente infinita. Para Hegel, es el Espíritu como sujeto de sí, que se identifica como tal efectuándose en el movimiento de su devenir Real, al término del cual aparece en totalidad, como totalidad: el desarrollo racional del pensamiento descubre a éste como absolutamente único, porque absorbe en él toda realidad, todo contenido. Es justamente ese privilegio exclusivo del pensamiento lo que no admite la filosofía de Spinoza, para la cual el pensamiento no es la única expresión de la substancia, ni tampoco la mejor: a lo sumo es una de las "esencias" en las cuales ésta actúa desarrollando su propia causalidad.

Es entonces posible, a costa de una violencia cronológica, hablar de la refutación que Spinoza mismo le hace a Hegel: el blanco de esa refutación es la presentación idealista de la dialéctica, que establece su universalidad sobre el presupuesto de que el pensamiento, en razón de su reflexividad interna, es la forma por excelencia de lo real, de todo lo real; de tal manera el pensamiento se presenta como un orden racional absoluto que reúne y absorbe todos los otros órdenes en el movimiento de su propia totalización. La dialéctica hegeliana, que se expone a sí misma como círculo de círculos, presupone una relación de subordinación jerárquica entre todos los elementos que reúne, y esa subordinación es reflejada a partir de un término último, desde cuyo punto de vista puede comprenderse el conjunto de su progreso, porque tiene un sentido. Y es justamente ese presupuesto lo que de entrada descarta Spinoza, ya que él elimina de su concepción de lo real, de la substancia, toda idea de subordinación jerárquica entre elementos: el pensamiento, como atributo de la substancia, es idéntico a todo, por lo tanto no tiene nada por encima de él, y el encadenamiento por el cual se realiza plantea al mismo tiempo su igualdad absoluta con todas las otras formas en las que se expresa también la substancia, formas cuyo número es infinito. Hegel, por el contrario, piensa el Espíritu como sujeto y como todo en una perspectiva de eminencia que obliga a que a él se subordine todo lo que se produce como real, que aparece entonces como su manifestación. Esa subordinación, que

instala en el movimiento racional una jerarquía de formas, es la clave de la teleología hegeliana, y es esa teleología lo que elimina Spinoza.

Esto nos conduce a una interrogación bastante paradójica. Al establecer, a partir del espíritu que se toma como sujeto, como todo y como fin, una jerarquía de todas las formas de realización que de él dependen, ¿no es Hegel mismo el que, en una sorprendente inversión, se instala en el punto de vista que él condena en Spinoza, el punto de vista de la substancia? Lo que caracteriza este punto de vista, en efecto, es que en él se plantea un Todo que concentra toda realidad, de tal manera que después sólo puede degradarse sucesivamente en determinaciones cada vez menos reales y agotarse en su serie. Lo que le parece escandaloso a Hegel en este "ciclo" no es tanto la relación entre el todo y sus partes que impone tal concepción, sino el orden de sucesión en el cual se realiza: según este orden, es el Todo lo que está dado primero en un comienzo absoluto. Hegel propone solamente invertir este orden, poner el Todo al final del proceso y disponer sus determinaciones como momentos que conducen progresivamente a él. Pero, al término de esta inversión, la relación de integración inmanente que subordina las partes al todo en un orden jerárquico se conserva íntegramente: en esto consiste principalmente el evolucionismo hegeliano.

Por el contrario, Spinoza piensa el proceso de conocimiento de una manera no evolutiva, como un proceso sin fin: proceso de autodeterminación del pensamiento que permite conocer lo real en totalidad, según una ley de causalidad absoluta, pero sin agotar completamente sus determinaciones. Un proceso sin fin: eso es justamente lo impensable para Hegel. Por eso no pudo reconocerlo incluso en los términos en los cuales lo refleja Spinoza, y de allí la necesidad en la que se encontró de interpretar ese proceso sin fin en la imagen desvirtuada de un proceso que comienza absolutamente. Pero esa imagen deformada es sin embargo adecuada al punto de vista de Hegel, ya que repite, dándole una forma caricaturesca, el orden intensivo, la relación de eminencia y la unidad de integración entre el todo y sus partes que constituyen el presupuesto obligado de su propio pensamiento.

Está claro, a partir de allí, que Hegel no podía literalmente com-

prender lo que dice Spinoza, ya que comprenderlo hubiera sido al mismo tiempo renunciar a los presupuestos de su propio sistema. Por eso le era absolutamente necesario, para resolver de manera satisfactoria el problema que le planteaba Spinoza, absorberlo en su propio punto de vista, presentarlo como un momento de su doctrina: momento del comienzo, momento provisorio, momento por superar, momento ya superado, amenaza ya dominada por haber sido arrojada en la perspectiva de una historia perimida, que no le habla más que a la memoria, fuera de toda actualidad.

El sistema de defensa que Hegel erigió y al que quiso proteger de la verdad del spinozismo pierde en gran parte su eficacia cuando se ve en él, no la representación del objeto que se da, Spinoza, sino la de la posición que intenta mantener, la de Hegel mismo, cuya fragilidad revela cruelmente. Hegel quiso ser amo de la imagen que impuso de Spinoza, pero es más bien Spinoza el que le ofrece un espejo en el cual proyecta, sin saberlo, su verdad.

NOTAS

1 Hegel, *Leçons sur l'histoire de la philosophie*, cap. sobre Spinoza [*LHF*, III, "Spinoza", p. 305].
2 *Ibídem* [Ibídem, pp. 289-290].
3 *Science de la Logique*, introducción a la segunda edición, trad. Jankélévitch, t. I, p. 35 [*L*, I, Libro 1ff, "Introducción", pp. 65-66].
4 *Encyclopédie*, 1ffi parte, adición al § 20, trad. Bourgeois, p. 421.
5 *Science de la Logique*, introducción a la 1ffi edición, trad. Labarrière, p. 23 [*L*, I, "Introducción", p. 69].
6 Prefacio de *La Phénoménologie*, trad. Hyppolite, p. 11 [*FE*, "Prólogo", p. 32].
7 Ibídem.
8 *Science de la Logique*, introducción a la 1ffi edición, trad. Labarrière, p. 24 [*L*, I, "Introducción", p. 70].
9 Ibídem, p. 26.
10 *Encyclopédie*, trad. Bourgeois, § 243, p. 463 [*ECF*, pp. 115-116].
11 Prefacio de *La Phénoménologie*, trad. Hyppolite, p. 113 [*FE*, "Prólogo", p. 33].
12 *Leçons sur l'histoire de la philosophie*, introducción, trad. Gibelin, col. "Idées", t. I, p. 183.
13 Ibídem, p. 193.
14 Prefacio de *La Phénoménologie*, trad. Hyppolite, p. 95 [*FE*, "Prólogo", p. 28].
15 G. Lebrun, *La Patience du concept*, Gallimard, p. 78.
16 Prefacio de *La Phénoménologie*, trad. Hyppolite, p. 99.
17 G. Lebrun, *La patience du Concept*, p. 77.
18 Trad. Hyppolite, p. 91.
19 *Science de la Logique*, II, trad. Labarrière, p. 238.
20 *Encyclopédie*, adición al § 151, trad. Bourgeois, p. 586.
21 Trad. Bourgeois, p. 619 [*ECF*, § 229].
22 Ibídem.
23 Carta 37 a Bouwmeester.
24 *Traité de la réforme de l'entendement*, pp. 105-106 [*TRE*, § 106].
25 Ibídem [Ibídem, § 38].
26 Carta 37 a Bouwmeester.
27 *Traité de la réforme de l'entendement* [*TRE*, § 36].
28 Sobre las condiciones en las cuales fue escrito, cf. la carta 13 a Oldenburg.
29 *Ética*, I, proposición 36.
30 *Traité de la réforme de l'entendement* [*TRE*], § 85.
31 Ibídem.
32 *Ética*, escolio I de la prop. 40, libro II.
33 *Traité de la réforme de l'entendement* [*TRE*], § 93.
34 Ibídem, § 99.
35 *Ética*, II, prop. 36.
36 *Ética*, II, definición 4.
37 *Ética*, II, prop. 5.
38 *Ética*, II, corolario de la prop. 6.
39 *Ética*, II, prop. 32.
40 *Ética*, II, prop. 33.
41 *Ética*, II, prop. 35.
42 *Ética*, IV, escolio de la prop. I.
43 *Encyclopédie*, adición al § 24, trad. Bourgeois, p. 479.
44 Prefacio de *La Phénoménologie*, trad. Hyppolite, p. 93.
45 Ibídem, p. 95.

III. El problema de los atributos

La ambigüedad de la noción de atributo

Las objeciones formuladas por Hegel a propósito de la cuestión de la relación de los atributos con la substancia se ubican en la misma perspectiva en que se ubica su crítica al procedimiento *more geometrico* y la amplifican. La discusión precedente se centraba en lo esencial en las condiciones de un conocimiento verdadero y ponía así en juego la posición del pensamiento con respecto a lo real. Ahora bien, la intervención de las categorías de substancia y atributo en el tratamiento de este problema hace aparecer entre Spinoza y Hegel una divergencia esencial. Para Hegel, pensamiento y real están fundamentalmente unidos por el hecho de que dependen de un mismo proceso en el cual el espíritu, lo efectivo, es para sí mismo su propio sujeto: más allá de la presentación de lo verdadero como substancia, que es unilateral, está *también* su captación como sujeto, es decir como totalidad en movimiento. Spinoza, por el contrario, cuando no presenta al pensamiento ni siquiera como substancia, sino como atributo de la substancia, confesaría una vez más que se mantiene más acá de un saber verdaderamente racional, del que su sistema ofrecería tan sólo un esbozo imperfecto e inacabado.

En este desplazamiento –del pensamiento como substancia que deviene sujeto al pensamiento como atributo de la substancia–, lo que está en cuestión es ante todo el estatuto del pensamiento. Al plantear el pensamiento "fuera" de la substancia y de alguna manera bajo su dependencia, Spinoza, según Hegel, le retira su situación eminente al mismo tiempo que contesta su vocación universal: en tal sentido, Spinoza es extranjero a la perspectiva idealista, porque le niega al pensamiento el carácter de una substancia (el que le acordaba, por el contrario, Descartes). Efectivamente, parece que entre la substancia, que es "absolutamente infinita", y sus atributos, que son "infinitos *solamente* en su género",[1] hay una diferencia jerárquica análoga a la que separa al todo de sus partes. Si el pensamiento es entonces un atributo, algo que afirma incontestablemente el sistema spinozista, y si los atributos ocupan con respecto a la substancia un lugar subalterno, que les confiere funciones disminuidas, o incompletas, el pensamiento no es más ese proceso absoluto que afirma su necesidad realizándola sino que es sólo un aspecto o un momento de ese proceso, que no tiene todas sus condiciones en sí mismo y cuyo desarrollo es, si se lo toma en sí mismo, contingente, en la medida en que depende de una causa exterior. Es así como Hegel habla de los atributos, es decir términos "que no tienen una subsistencia particular, un ser en y por sí, sino que están sólo como eliminados, o sea como momentos".[2] ¿Pero son los atributos, para Spinoza, partes de la substancia? ¿Y es la relación de dependencia la que los liga a la substancia, tal como lo interpreta Hegel, una relación jerárquica entre elementos esencialmente desiguales? Allí radica toda la cuestión.

Hay que comprender que, en esta argumentación, Hegel pasa de una dificultad –para él principal– que concierne específicamente a uno de los atributos spinozistas, el Pensamiento, a un análisis crítico de la naturaleza de los atributos considerados en general, al que extiende sus primeras objeciones. No es entonces sorprendente que repita, a propósito de los atributos, los mismos argumentos que había esgrimido primero a propósito del método: también aquí, lo que Hegel le reprocha a Spinoza es el formalismo y la abstracción que caracterizan, según él, todo su sistema. En efecto, los atributos, tal

como los define Spinoza, son para Hegel esencias abstractas, puntos de vista *sobre* la substancia, que permanecen exteriores a ella y por lo tanto sólo la "representan" de una manera incompleta, fuera de toda posibilidad de un desarrollo concreto:

> "Después de la definición de lo absoluto, en Spinoza *se presenta* además la *definición del atributo*, que está determinado como la manera en que *el intelecto concibe la esencia de aquél*. Además de considerarse *al intelecto*, según su naturaleza, como posterior al atributo –pues Spinoza lo determina como *modo*–, el atributo, o sea la determinación tomada como determinación de lo absoluto, se halla convertido en sí en dependiente *de un otro*, es decir, del intelecto, que se presenta, frente a la substancia, de manera extrínseca e inmediata".[3]

Lo que está aquí en cuestión es evidentemente la definición que da Spinoza del atributo al principio del libro I de la *Ética*: "Por atributo entiendo aquello que el entendimiento percibe de una substancia como constitutivo de esencia de la misma" (def. 4). Al parecer, Hegel sigue esta definición literalmente: si el atributo es *aquello que* el entendimiento percibe en la substancia, no existe por sí mismo fuera del entendimiento que lo percibe y en el cual aparece como una representación –es decir una imagen o una idea– de la substancia, exterior a ella, y por tal motivo necesariamente incompleta. En tal caso, la distancia que separa al atributo de la substancia se vuelve manifiesta: aquél es sólo un punto de vista en el que ésta se refleja, pero no en sí misma, en el movimiento propio de su reflexión interna, puesto que la substancia spinozista, según Hegel, es esencialmente inmóvil; hay que decir más bien que es reflejada en el exterior de sí misma, en el entendimiento que percibe en ella *una* esencia irreductible, que representa la totalidad de la substancia mutilándola, llevándola sólo a uno de sus aspectos o sus momentos.

Esta objeción de Hegel es muy fuerte en apariencia, porque hace evidente en el enunciado mismo de Spinoza una formidable con-

tradicción: el atributo "expresa" la substancia y es en cierta manera idéntico a ella, participa de su infinitud, constituye su esencia, se dirá incluso que es substancial, y sin embargo no presenta a la substancia en su naturaleza íntima (¿pero tiene ella solamente una?). Como fundamento, la substancia spinozista es para Hegel un abismo, una nada de determinaciones, pero tal como aparece, tal como se muestra fuera de sí, para un entendimiento que la comprende.

Ahora bien, ¿qué es este entendimiento que percibe la substancia y del que depende entonces la naturaleza del atributo? Ya sea entendimiento finito o infinito –observemos que la definición de Spinoza no hace intervenir esta distinción–, es un modo, es decir una afección de la substancia por intermedio de uno solo de sus atributos, que es en este caso el pensamiento. Es entonces cuando se ve claramente el círculo en el cual la forma de razonamiento abstracta de Hegel encierra al sistema spinozista: en el "orden" del sistema, el atributo, como esencia de la substancia, precede al modo que es una determinación posterior a él, y sin embargo, en la definición de Spinoza interviene la consideración de un modo, el entendimiento; mejor aun, esta definición hace depender la naturaleza del atributo de la existencia de ese modo sin el cual ella sería no sólo incomprensible sino también imposible.

Para Hegel, el sistema spinozista es esencialmente abstracto porque quiere pensar lo absoluto en un comienzo, como un comienzo: la determinación de lo absoluto es así remitida al orden regresivo de una manifestación de la substancia en el exterior de sí (puesto que no tiene nada en sí), primero en sus atributos, luego en sus modos. Ahora bien, en razón de su carácter formal, ese orden se invierte en el momento mismo en que se desarrolla: en la medida en que lo sucede, el modo depende del atributo. Sin embargo Spinoza piensa, o más bien define el atributo a partir del modo, y por lo tanto como un modo, de lo cual resulta entonces, por lo menos, que la distinción entre el atributo y el modo se vuelve incomprensible.

Pero esta incoherencia no es atribuible a una falla de razonamiento, tiene un sentido: expresa la limitación propia del pensamiento spinozista que, según las premisas, los "principios" que él mismo se dio, no puede evitar caer en tales dificultades. La absoluta suficiencia

a sí de la substancia, su unidad dada de entrada en un fundamento que absorbe en sí toda realidad pero del cual nada puede salir, sino apariencias o "maneras de ser", otorga al sistema su garantía ontológica, pero al mismo tiempo le impide desarrollarse. Es por lo tanto necesario que, en su desarrollo, cuestione esas premisas: el "pasaje" de la substancia a los atributos es el proceso formal y arbitrario por el cual la substancia se destruye o se extenúa, dispersa su unidad profunda en una multiplicidad de atributos que sólo la "comprenden" ignorando su verdadera naturaleza. La incoherencia y la debilidad de la noción spinozista de atributo expresan la necesaria, o más bien la inevitable exterioridad a sí de la substancia, que sólo puede ser captada en su esencia si esa esencia se le opone como una determinación tomada sobre ella desde afuera y que debe, por lo tanto, serle inadecuada. Pero esta inadecuación no es más que el defecto de la substancia misma: forma universal y vacía, ella es incapaz de volver a sí para captarse en sí misma como verdadera. Por eso la inconsecuencia del sistema spinozista, tal como aparece en su definición de los atributos, se deriva "lógicamente" de sus premisas, de las cuales es la consecuencia obligada: el círculo vicioso en el que gira Spinoza es también su verdad, es la condición de posibilidad de su discurso y el síntoma manifiesto de su fracaso.

Como razona abstractamente, Spinoza no puede determinar lo absoluto sino descomponiéndolo, "pasando" del punto de vista de una coherencia inmediatamente dada al de un análisis de los elementos, las "esencias" que lo constituyen. Cuando se sale del fundamento para ir hacia lo que éste funda, considerando sus determinaciones sucesivas, los atributos y luego los modos, se ve que su unidad se deshace, o incluso desaparece, y lo que toma su lugar es una multiplicidad, una diversidad. En efecto, no solamente los atributos son exteriores a la substancia y manifiestan así la exterioridad a sí de la substancia misma –que es incapaz de reunirse efectivamente en un movimiento intrínseco–, sino que son también exteriores unos a otros, como aspectos o puntos de vista: esencias irreductibles que solamente pueden ser puestas una al lado de la otra, y enumeradas, sin que pueda establecerse entre ellas una verdadera comunidad. Y una afirmación

sin equívoco en Spinoza es de hecho que los atributos, que no actúan unos sobre otros, que no están ligados por una relación de comunicación recíproca, son fundamentalmente independientes.

En esta separación de los atributos, Hegel ve justamente el síntoma de su impotencia para igualarse a lo absoluto, al que "representan" parcialmente. Entonces la unidad inmediata y vacía de la substancia se dispersa en una multiplicidad de atributos que la expresan en formas incompletas, y éstas no pueden ser captadas en conjunto, comprendidas en un todo efectivo, sino que solamente pueden reunirse, yuxtapuestas, adicionadas unas a otras, como trozos abstracta y arbitrariamente tomados en un conjunto.

Pero –y es aquí donde la crítica de Hegel alcanza su punto crucial–, los atributos no existen solamente como entidades separadas: planteados cada uno en sí mismo, en la soledad de su abstracción, también se oponen los unos a los otros. Al no ser más que puntos de vista sobre la substancia cuyo contenido comparten y hacen aparecer de manera mutilada, se confrontan de alguna manera unos con otros, como formas rivales, cada una de las cuales existe sólo por el defecto de todas las otras, y contra ellas.

Se esboza aquí un nuevo argumento, el que toma como pretexto la tesis bien conocida "*omnis determinatio est negatio*": los atributos determinan la substancia negativamente, es decir privativamente. Así, lo que da forma a un atributo es lo que le falta a todos los otros; por eso es irreductible a ellos.

Consideraremos este argumento más adelante. Retengamos por el momento sólo una consecuencia. Hemos visto que, al poner los atributos después de la substancia como sus determinaciones abstractas, el sistema spinozista se encuentra inevitablemente arrastrado en un movimiento regresivo: habiendo partido, pero solamente partido –ya que, recordémoslo, la raíz del error de Spinoza se encuentra en el punto de partida, a partir del cual no podía sino desviarse–, del saber absoluto de una substancia única, vuelve luego hacia atrás, *y encuentra de nuevo entonces el dualismo cartesiano.* He aquí cómo, en sus *Lecciones sobre la historia de la filosofía*, Hegel presenta lo que él llama el idealismo spinozista remitiéndolo a su inspiración principal:

"El sistema spinozista es en realidad la objetivación (*Objektivierung*) del sistema cartesiano, bajo la forma de la verdad absoluta. [...] El pensamiento simple del idealismo spinozista es éste: sólo es verdadera la sustancia una, cuyos atributos son el pensamiento y la extensión o la naturaleza; sólo esta unidad absoluta es la realidad (*wirklich, die Wirklichkeit*), sólo ella es Dios. Es, como en Descartes, la unidad de pensamiento y ser o lo que el concepto de su existencia contiene dentro de sí mismo. La substancia cartesiana probablemente encierra, como idea, el ser mismo en su concepto; pero es solamente el ser como ser abstracto, no el ser en cuanto ser real (*reales Sein*) o en cuanto extensión. En Descartes, la corporeidad y el Yo pensante son esencias independientes por sí mismas; esta independencia de los dos extremos es levantada en el spinozismo, al convertirse en momentos de la Esencia absoluta y única. Vemos que lo que importa, en esta expresión, es el concebir el ser como la unidad de lo contradictorio [...]".*

A primera vista, este texto pone en evidencia lo que separa a Spinoza de Descartes: lo que éste plantea en substancias autónomas, el pensamiento y la extensión (que Hegel asimila a la "naturaleza", incluso a lo "real"), está reunido, reconciliado en Spinoza por la unidad absoluta de la substancia, que es también "la unidad de los opuestos". Pero sabemos que, para Hegel, esa unidad es abstracta, es decir una falsa unidad que se descompone al determinarse justamente en esos mismos opuestos que, por lo tanto, sólo había reunido provisoriamente "superando" su oposición: tal como Spinoza las presenta, las oposiciones que sólo son oposiciones no pueden superarse más que ilusoriamente, sino que son simplemente traspuestas. Por eso, en el fondo del sistema spinozista, volvemos a encontrar el dualismo cartesiano, aunque sea en una forma modificada.

El comentario que hace Hegel de la definición de los atributos en el mismo capítulo de las *Lecciones* va precisamente en tal sentido:

> "En cuarto lugar define Spinoza los atributos, pertenecientes a la substancia como segundo elemento de ella, 'Por atributo entiendo aquello que el entendimiento percibe como lo que constituye la esencia de la substancia'; y sólo esto es lo verdadero, para Spinoza. Y no cabe duda de que es ésta una gran determinación; el atributo es evidentemente una determinabilidad, pero una determinabilidad que sigue siendo, al mismo tiempo, totalidad. Y Spinoza, como Descartes, sólo admite dos determinabilidades de éstas: el pensamiento y la extensión. El entendimiento las percibe como la esencia de la substancia; pero la esencia no es superior a la substancia, sino que es solamente esencia en la consideración del entendimiento, la cual cae fuera de la substancia. Cada uno de estos dos modos de consideración, la extensión y el pensamiento, contiene indudablemente el contenido íntegro de la substancia, pero solamente bajo una forma que hace entrar en ello también el entendimiento; precisamente por ello son ambos lados idénticos en sí, infinitos. Tal es la verdadera perfección; lo que no se nos dice es dónde se convierte la substancia en atributo".*

Si en cada atributo se vuelve a encontrar todo el contenido de la substancia, es en la medida en que ésta ya está vacía en sí misma de todo contenido: el atributo es sólo una forma, que puede ser autónoma e infinita, pero no deja de estar privada de todo movimiento efectivo, y por lo tanto de una unidad concreta. Los atributos son esencias que se enfrentan, que se oponen, y su relación extrínseca manifiesta la impotencia de la substancia, es decir de lo absoluto planteado como inmediato, para determinarse a sí mismo en sí.

Pero lo que es característico en los dos textos precedentes, sobre todo, es una extraordinaria omisión. Spinoza afirma que la substancia se expresa en una infinidad de atributos, de los cuales nosotros percibimos solamente dos, el Pensamiento y la Extensión. Pero Hegel, al caracterizar la naturaleza de los atributos, hace como si sólo

existieran los dos atributos que percibimos: "sólo admite dos [...]: el pensamiento y la extensión". Esta restricción tiene consecuencias extremadamente importantes, puesto que es la que le permite a Hegel establecer entre Spinoza y Descartes una relación de filiación y la que lo autoriza, también, a presentar la unidad de los atributos "en" la substancia como una unidad de opuestos.

Retomemos la definición de los atributos que da Spinoza: son "aquello que el entendimiento percibe de una substancia como constitutivo de la esencia de la misma" [*E* I, def. 4]. Ya hemos observado que Spinoza no precisa cuál es el entendimiento que percibe aquí la substancia: ¿se trata de un entendimiento infinito, que percibe todas las esencias, o de un entendimiento finito, que sólo percibe dos? ¿Por qué no interviene esta distinción en la definición general de los atributos? En todo caso, está claro que Hegel no tiene para nada en cuenta esta imprecisión, o más bien esta ausencia de precisión, y que interpreta la definición de los atributos en un sentido muy particular, que es restrictivo: para él, el entendimiento que "constituye" los atributos percibiendo la substancia es el entendimiento finito que solamente la aprehende en las dos formas del pensamiento y de la extensión.

M. Gueroult subrayó la inspiración kantiana de la interpretación que Hegel propone de Spinoza: es efectivamente esa referencia implícita a Kant la que justifica la acusación de formalismo hecha contra Spinoza. Los atributos no son solamente las "esencias" de la substancia, son su formas y, en último extremo, sus fenómenos. El atributo es la substancia tal como aparece para un entendimiento que la descompone según las condiciones mismas de su percepción, es decir que la determina limitándola. En este sentido, para Hegel, la infinidad de los atributos, que expresa su identidad con la substancia, es una infinidad sin contenido: es la infinidad de una forma que en sí misma, como forma, en la limitación que la constituye, desde el punto de vista del entendimiento que la "percibe", es una forma finita. Así todo se sostiene: la impotencia de Spinoza para pensar concretamente lo absoluto se explica porque él se ubicó de entrada en el punto de vista del entendimiento finito que, por su naturaleza propia, es incapaz de captar lo infinito de otra manera que descomponiéndolo,

es decir remitiéndolo a esencias abstractas. Notemos que en toda esta argumentación se anuncia de manera subyacente la distinción kantiana entre la razón (destinada a lo incondicionado) y el entendimiento (que determina su objeto sólo bajo ciertas condiciones). Lo que Hegel no vio, no quiso leer, en la definición de los atributos que dio Spinoza es justamente el rechazo anticipado de tal distinción: ese rechazo se expresa por el hecho de que la noción de entendimiento figura en esta definición de una manera absolutamente general, sin que haya por qué hacer intervenir ninguna diferencia, sea cual fuere, entre varios tipos de entendimiento.

Es entonces evidente que Hegel no explica el texto de Spinoza sino que propone una interpretación de él. Gracias a esa interpretación, vuelve a encontrar a Descartes en Spinoza: como el entendimiento que sirve para determinar la naturaleza de los atributos es el entendimiento finito que sólo percibe dos atributos, la unidad de la substancia se resuelve, se deshace, en la distinción entre el pensamiento y la extensión, que reinstala en ella una dualidad inconfesada. En este sentido, Hegel puede decir que el spinozismo es un esfuerzo fallido por ir más allá de los límites del cartesianismo: uno y otro reposan sobre las mismas premisas y tratan –incluso si lo hacen de manera diferente– un mismo problema, el de la relación entre dos entidades distintas para las cuales hay que establecer las condiciones de un acuerdo. Una vez que Spinoza planteó de entrada la unidad de la substancia, que es entonces una unidad sin contenido, el pensamiento y la extensión en los cuales se descompone luego esa unidad se enfrentan, como opuestos que deben reconciliarse y no lo logran de una manera que no sea formal.

Vamos a ver que esta interpretación *se desvía* por completo de lo expuesto efectivamente por Spinoza en sus demostraciones, ya que en él pensamiento y extensión no se enfrentan como los términos de una oposición que debería luego ser superada: eso es justamente lo que significa la tesis de su irreductibilidad, que excluye entre ellos toda relación, incluso si ésta fuera una relación de oposición. Ahora bien, si uno vuelve a la literalidad del sistema, se da cuenta de que esta independencia de los atributos, que son sin embargo idénticos en la

substancia cuyas esencias constituyen, es solamente comprensible a partir del hecho de que la substancia no se expresa en uno, ni en dos, ni en ningún número que fuere de atributos, sino en su infinidad, que prohíbe establecer entre ellos una relación término a término, sea cual fuere su forma. Pero comprender eso es instalarse en un modo de razonamiento que no tiene nada que ver con el que Hegel le atribuye a Spinoza.

La realidad de los atributos

Por su crítica al cartesianismo, Spinoza invalida de antemano una problemática del conocimiento de tipo kantiano, planteada en términos de relación sujeto/objeto o forma/contenido. Eso es lo que Hegel, aun cuando él mismo recusa esta problemática y pretende superarla, ignoró absolutamente: esta laguna guía toda su interpretación del spinozismo. Lo que debe asombrar aquí es que Hegel, en un punto en el que se esboza entre su filosofía y la de Spinoza una convergencia esencial, descubra al contrario un motivo de divergencia. Esta inversión sólo puede explicarse de dos maneras: o bien Hegel dispone de los argumentos irrefutables que permiten establecer que la crítica spinozista de la concepción clásica de la verdad es insuficiente, y por tal motivo vuelve a caer en los defectos de esa concepción de la cual –como él lo afirma– sigue siendo inseparable; o bien esa crítica spinozista es intolerable para Hegel porque, más radical aun que la suya, pone en evidencia los límites del sistema hegeliano y revela la complicidad que lo liga siempre con concepciones anteriores que él pretende invalidar resolviendo sus contradicciones. Vamos a ver que es esta última explicación la que debemos retener.

Volvamos al problema de los atributos que son, según Hegel, "determinaciones", "formas" por las cuales la substancia se refleja en el punto de vista del entendimiento. Por así decir, la substancia es un contenido sin forma, dado inmediatamente en su indeterminación absoluta, a la manera del Ser vacío de los eleatas, y luego se exterioriza en formas sin contenido, que la reflejan a la manera de las categorías

kantianas. El hecho es que este esquema traiciona a la doctrina spinozista al menos en un punto: si bien los atributos son para Spinoza formas, o géneros de ser, o naturalezas, o incluso esencias, no son ciertamente formas por oposición a un contenido, como tampoco son predicados por oposición a un sujeto, ni categorías abstractas por oposición a una realidad concreta que les sería exterior. Se podría decir también que ellos mismos son contenidos que valen por una forma, la substancia, ya que ésta "consiste" en ellos y los comprende como "constitutivos" de su esencia. Lo cual significa sencillamente que los términos de forma y contenido son en realidad impropios para caracterizar la relación que liga los atributos a la substancia.

Si bien los atributos son "lo que el entendimiento percibe de la substancia", no por eso dependen del punto de vista del entendimiento, en el cual existirían como formas reflejadas, ni –con mayor motivo– del punto de vista de un entendimiento finito, opuesto a una razón infinita. Aquí hay que tomar en serio el hecho de que Spinoza haya utilizado, en la definición de los atributos, la palabra percibir (*percipere*): el entendimiento percibe a los atributos como constitutivos de la esencia de la substancia. Si nos remitimos a la explicación de la definición 3, al principio del libro II de la *Ética*, constatamos que este término tiene una significación muy precisa, A propósito de la idea, que es "concepto del alma", escribe Spinoza: "digo concepto, más bien que percepción, porque la palabra 'percepción' parece indicar que el alma padece por obra del objeto; en cambio, 'concepto' parece expresar una acción del alma". Se puede invertir esta indicación y aplicarla a la definición de los atributos: Spinoza no dice que son lo que el entendimiento "concibe" de la substancia, justamente porque eso implicaría una actividad del entendimiento con respecto a su "objeto", al que impondría una modificación al darle, por ejemplo, un objeto, o sea informándolo. El atributo es lo que el entendimiento "percibe" de la substancia porque, en la relación que aquí se establece, hay por el contrario pasividad del entendimiento frente a la substancia, que él admite tal cual es, en las esencias que la constituyen, es decir en sus atributos.

El término "entendimiento", tal como aparece en la definición

de los atributos, no puede por lo tanto ser interpretado en el sentido kantiano. Incluso si se tratara aquí de ese entendimiento singular que es el nuestro, el entendimiento finito, seguiría siendo válida la objeción que Spinoza dirigía contra Bacon: "Él supone que el entendimiento humano, además de los errores que es preciso atribuirles a los sentidos, es falible en virtud de su sola naturaleza y de las ideas que se sostienen en él, no en el universo; *de tal suerte que sería como un espejo curvo* que, en su reflexión, mezclaría sus propios caracteres con los de las cosas mismas".[4] Ahora bien, la interpretación que hace Hegel del rol del entendimiento en la definición de los atributos va justamente en ese sentido: el entendimiento que refleja la substancia en la forma de sus atributos es una suerte de espejo deformante, o informante, que imprime su propia marca a las imágenes que produce, de tal suerte que es más bien el espejo que éstas dan a ver que el objeto que en él se refleja. Pero, para Spinoza, si el entendimiento es un espejo –lo cual es por otra parte contestable, ya que las ideas no son imágenes–, no es por cierto ese espejo activo que interviene en la realidad, descomponiéndola para reconstruirla a su propia medida; debe ser, al menos en el caso que nos ocupa, un espejo perfectamente objetivo, que "percibe" la substancia tal cual es, en las esencias que la constituyen efectivamente. La definición que da Spinoza de los atributos excluye de manera manifiesta toda creatividad del entendimiento.

Se hace aquí necesaria una observación que sólo cobrará su sentido pleno más adelante. Acabamos de mostrar que la relación de percepción que liga el entendimiento con la substancia en la definición de los atributos implica más bien la pasividad que una actividad. Pero si se examina más de cerca esta idea de pasividad, se revela también como bastante embarazosa: ¿no significa que los atributos, como imágenes fieles que se contentan con reproducir un modelo, son representaciones pasivas que corresponden exactamente al objeto que dan a ver, es decir que son, para retomar una expresión bien conocida, "pinturas mudas sobre un cuadro"? En tal caso, lo que hubiéramos ganado de un lado, al dejar de considerar a los atributos como formas engendradas por el entendimiento, lo habríamos perdido evidente-

mente del otro, al remitirlos a ideas que reflejan pasivamente una realidad exterior. Para descartar esta nueva dificultad, hay que agregar que los atributos no son ni representaciones "activas" ni representaciones "pasivas" del entendimiento, sencillamente porque no son representaciones, imágenes, ni tampoco ideas del entendimiento o en el entendimiento: los atributos no están en el entendimiento como formas por las cuales éste aprehendería, objetivamente o no, un contenido dado en la substancia, sino que están en la substancia misma cuyas esencias constituyen. Está claro que esta precisión basta para descartar de la definición de los atributos toda noción de pasividad: los atributos son activos en la medida en que es la substancia la que se expresa en ellos, en todas sus esencias.

Ahora bien, renunciar a considerar los atributos como ideas del entendimiento es poner en cuestión al mismo tiempo otro elemento de la interpretación propuesta por Hegel. Para presentar el carácter abstracto de los atributos, él los separa de la substancia y presenta su relación como una relación de sucesión: *primero* la substancia, *luego* los atributos. De tal manera, la identidad entre los atributos y la substancia, que sin embargo fue claramente afirmada por Spinoza, se vuelve totalmente problemática: fuera de la substancia y después de ella, los atributos no son, justamente, más que las formas por las cuales el entendimiento la refleja, y están disociados del fundamento al que se refieren. Pero esta idea de una anterioridad de la substancia con respecto a sus atributos, que establece entre ellos una relación jerárquica, es totalmente contraria a la literalidad de la doctrina spinozista.

Aquí hay que retomar la argumentación, irrefutable hasta que se pruebe lo contrario, de comentadores como G. Deleuze y Gueroult que, después de L. Robinson, subrayaron el carácter "genético" y no "hipotético" de las primeras proposiciones de la *Ética*, que culminan con la demostración de la existencia de Dios, es decir, de la substancia única que comprende una infinidad de atributos. De manera general, es una idea ampliamente aceptada que la *Ética* de Spinoza "comienza" por Dios: Hegel retoma esta idea a su manera y le reprocha a Spinoza haber "comenzado", como un chino, por lo absoluto. Lo cierto es que,

si ya es totalmente dudoso que el sistema spinozista se edifique sobre la base de un comienzo absoluto, una lectura atenta del principio de la *Ética* muestra que ese comienzo no podría ser justamente Dios, es decir, la substancia única absolutamente infinita: de éste tenemos solamente primero una definición (definición 6), y hay que esperar la proposición 11 para descubrir que esa definición corresponde a un ser real, efectivamente único. ¿Qué pasó en el intervalo?

Si uno interpreta las diez primeras proposiciones de la *Ética* en el sentido de una ontología general o de una combinatoria formal –lo cual equivale a negarle toda significación real– para hacer de ella un enunciado que concierna solamente a los posibles,[5] responderá que justamente no pasa nada, que esas proposiciones sólo tienen un valor preparatorio y funcionan como una condición previa metodológica para el discurso efectivo sobre la substancia que llegará luego, en el momento en que la existencia de ésta haya sido realmente establecida, lo cual pone fin a las formulaciones sobre las puras esencias consideradas fuera de una toma de posición acerca de su existencia.

Observemos de inmediato que esta interpretación coincide con la de Hegel en un punto esencial: hace del discurso sobre la substancia una suerte de comienzo absoluto; por eso se dirá que hasta que no tratan de la substancia misma, por así decir en persona, o sea de Dios, las demostraciones de Spinoza sólo tienen una función introductoria: en realidad, no hablan de nada, puesto que su objeto es "el ser en general", considerado fuera de las condiciones de su existencia. Lo que reaparece aquí es la concepción formalista de los atributos, expuesta a partir de un dualismo de la esencia y de la existencia que Spinoza, por su parte, rechaza expresamente: "La existencia de los atributos no difiere en nada de su esencia".[6]

Semejante lectura, ¿no pone en cuestión la necesidad del razonamiento tal como lo establece el procedimiento *more geometrico*, en una progresión sintética, verdaderamente causal? Según Spinoza, el discurso verdadero es también, y al mismo tiempo, efectivo, lo cual excluye que comporte una investigación sobre lo posible y también que se lo someta a la condición previa de un comienzo o de una introducción. Hay que retomar entonces el conjunto de las proposiciones

que preceden a la demostración de la existencia de Dios para identificar su estatuto.

M. Gueroult presenta estas proposiciones a partir del recorte siguiente:[7]

– "Las proposiciones 1 a 8 proceden a la deducción de los elementos constitutivos de la esencia divina, a saber las substancias con un solo atributo".

– "En una segunda sección (proposiciones 9 a 15), se tratará de construir a Dios a partir sus elementos simples, las substancias con un solo atributo [...] y de conferirle los propios reconocidos de cada una de ellas".

Veremos que algunas de esas formulaciones suscitan graves objeciones, y que no pueden mantenerse. No obstante, aun cuando se presenten en un discurso abusivo, que se aparta al menos en un punto de la literalidad del sistema, permiten poner en evidencia un aspecto muy importante de la demostración de Spinoza, aspecto que nunca había aparecido antes con tanta claridad.

En efecto, si seguimos a M. Gueroult en lo esencial de su análisis, a pesar de que parezca también inaceptable en ciertos puntos, percibimos, para retomar los términos de la pregunta planteada anteriormente, que sin duda algo pasa en esas proposiciones que abren el libro I de la *Ética*. Y ese acontecimiento se sitúa precisamente en la intersección de las proposiciones 8 y 9, en el momento en que se "pasa" de la "*substantia unius attributi*" (reservemos provisoriamente la traducción de esta expresión, ya que es problemática) a la substancia absolutamente infinita, que posee todos los atributos y existe necesariamente, de tal manera que no puede concebirse ninguna otra substancia. Así, para retomar la expresión de M. Gueroult, la substancia es "construida" a partir de los elementos que la componen, o sea los atributos mismos en tanto que constituyen la substancia (ya que los atributos son "substanciales", si no son, hablando con propiedad, substancias). La substancia aparece entonces en su proceso real, y el discurso de esta génesis objetiva no expresa ese saber vacío al que se

reduciría la condición formal previa de una combinatoria, sino que expresa activamente el movimiento efectivo de su objeto, de alguna manera en su historia concreta.

El mérito esencial de este análisis es el de acordarle toda su significación a la noción de *causa sui*. Si Dios es "causa de sí", no lo es en el sentido en que lo interpreta Hegel, como una donación inmediata de lo absoluto en el gesto de una fundación originaria en la que éste se agota y se comunica por completo al mismo tiempo, en la irreductibilidad de una presencia inalienable que sólo podría entonces ser determinada desde afuera. En realidad, la *causa sui* no es nada más que el proceso en el cual la substancia se engendra a sí misma a partir de las "esencias" que la constituyen, sobre las cuales se establece su existencia: ese movimiento culmina en el momento en que produce la substancia, como producto de su actividad, como resultado de su propia determinación. Desde este punto de vista, la substancia spinozista ya no tiene nada que ver con el Ser de los eleatas: en su vida inmanente –aunque Hegel no deje de hablar de la "substancia muerta"–, es movimiento hacia sí, afirmación de sí, todo lo contrario de un contenido inefectivo que debería buscar sus formas fuera de sí mismo. Nos encontramos aquí, una vez más, "muy cerca" de Hegel, mientras que él permaneció completamente ciego ante esta proximidad.

Es este movimiento el expresado por la definición de Dios, que debe ser comprendida genética y causalmente: "Por Dios entiendo un ser absolutamente infinito, esto es, una substancia que consta de infinitos atributos, cada uno de los cuales expresa una esencia eterna e infinita".[8] Esta definición es sintética o geométrica, puesto que determina su objeto necesariamente, produciéndolo: Dios, si es *causa sui*, no carece de causa, sino que está, por el contrario, absolutamente determinado por sí mismo: los atributos son justamente las formas de esta determinación. A partir de tal definición, se pueden deducir de una manera que es también necesaria todas las propiedades de su objeto: "Si defino a Dios como el ser soberanamente perfecto, como esta definición no expresa la causa eficiente (quiero decir, en efecto, ni una causa eficiente interna ni una externa), no podré deducir de allí todas las propiedades de Dios. Es lo contrario cuando defino a Dios

como el ser absolutamente infinito" (definición 6).[9] Así, engendrada en sus atributos, que son su causa eficiente interna, la substancia es también causa de sí: está claro entonces que la substancia no es un absoluto inmediato, puesto que debe ser deducida, incluso si debe serlo a partir de sí misma.

La relación de la substancia con sus atributos se encuentra pues profundamente modificada. Por una parte, ya no es posible afirmar la exterioridad de los atributos con respecto a la substancia: los atributos están en la substancia como los elementos o los momentos por los cuales ella se constituye. Por otra parte, si se quiere absolutamente establecer entre la substancia y los atributos un orden de sucesión, no es para nada seguro que la substancia deba ubicarse *antes* de los atributos, sino que son más bien ellos los que la preceden, como las condiciones de su autoproducción, puesto que tienen en el proceso de su constitución una función esencialmente causal. Así se explica una anomalía a menudo subrayada: la *Ética* no "comienza" por Dios, sino que culmina en él, o al menos llega a él, después de toda una sucesión de demostraciones, dificultad que los intérpretes sortean tradicionalmente vaciando de todo contenido las proposiciones que no conciernen *todavía* a la substancia única y realmente existente, para hacer de ellas tan sólo las condiciones formales previas de un discurso que no comienza sino después.

No obstante, tal como veremos, tampoco es satisfactorio hablar de una "anterioridad" de los atributos con respecto a la substancia. Por eso nos contentaremos provisoriamente con insistir en otro aspecto de la argumentación, que es esencial y que concierne a la identidad entre los atributos y la substancia. Si se admite tal identidad, ya no es posible pensar entre la substancia y los atributos esa desigualdad que suponen tanto una relación de sucesión cronológica como una relación de subordinación jerárquica. No hay más o menos ser o realidad en la substancia que en sus atributos, sino que hay exactamente *lo mismo**, o al menos es lo que se podría decir si esa realidad pudiera medirse cuantitativamente. Los atributos no son menos que la substancia; por ejemplo, no son esencias a las cuales, tomadas en sí mismas, les falte existencia, sino que la

substancia es justamente lo que ellos son. Ya en los *Principios de la filosofía de Descartes*, Spinoza escribía:

> "Cuando él [Descartes] dice que 'es algo más grande crear (o conservar) una substancia que sus atributos', seguramente no puede entender por atributos lo que está contenido formalmente en la substancia y sólo se distingue de ella por una distinción de razón. Porque en ese caso es lo mismo crear una substancia y crear sus atributos" (escolio de la proposición 7).

Pero Dios, substancia que comporta todos los atributos, no "crea" ni la substancia ni los atributos, algo que Descartes no puede tampoco "entender".

Correctamente leída, la carta 9 a Simon de Vries establece que atributo y substancia son nombres diferentes para una misma cosa, de la misma manera que los nombres de Israel y de Jacob designan un mismo ser. Es cierto que con frecuencia se ha leído esta carta en sentido contrario y se encontró en ella una confirmación para la interpretación formalista de los atributos, como si los atributos mismos fueran *nombres* diferentes para esa *cosa* idéntica y única que sería la substancia. La persistencia de esta equivocación[10] sólo puede explicarse de una manera: en su carta, Spinoza habla de *dos* nombres para una misma cosa, y los ejemplos que utiliza desarrollan esta hipótesis. Todo sucede como si la mirada de sus lectores se hubiera quedado pegada a esa cifra, que en sí misma no tiene ninguna significación. Entonces se encuentra la ocasión de repetir un fantasma común en la metafísica del que Hegel ya nos ha dado un buen ejemplo: "dos", al parecer, no puede indicar más que una sola cosa, la dualidad de pensamiento y extensión según la división cartesiana de las substancias; es eso lo que conduce a considerar a los atributos, identificados de una vez para siempre con los dos atributos que nuestro entendimiento finito percibe, como nombres, es decir formas exteriores a un contenido que ellas designan de una manera extrínseca. Pero Spinoza es perfectamente claro en este punto: los atributos son esencias, y

por lo tanto realidades, por lo cual no son de ninguna manera, en sí mismos, nombres, es decir, designaciones de la substancia por intermedio de las cuales ésta se descompondría abstractamente en una multiplicación de perspectivas o de apariencias.

Para captar esta identidad real que liga a los atributos con la substancia, bastará con cotejar dos textos, que la comprueban sin lugar a equívoco:

> "Entiendo por atributo todo lo que se concibe por sí y en sí, de tal suerte que el concepto de tal atributo no implica el concepto de otra cosa".[11]

> "Entiendo por substancia todo lo que se concibe por sí y en sí, es decir aquello cuyo concepto no implica el concepto de ninguna otra cosa".[12]

Atributo y substancia dependen de una sola y misma definición, que se refiere a una realidad idéntica: el hecho es inmediatamente legible aquí. Spinoza hubiera podido también escribir: "Entiendo por substancia y por atributo una sola y misma cosa".

Y también:

> "Por atributos de Dios debe entenderse aquello que [...] expresa (*exprimit*) la esencia de la substancia divina, esto es, aquello que pertenece (*pertinet*) a la substancia: eso mismo es lo que digo que deben implicar (*involvere*) los atributos".[13]

Exprimit: los atributos expresan la substancia; eso no quiere decir en absoluto que la representen en la forma de un predicado, de una propiedad o de un nombre, sino que la constituyen en lo que se puede denominar su ser concreto. *Pertinet*: los atributos están comprendidos en la substancia –y asimismo ella en ellos–; no son de ninguna manera manifestaciones exteriores y arbitrarias dependientes del libre arbitrio de un entendimiento que la reflejaría según sus propias categorías (notemos que la definición que estamos comentando no hace ninguna referencia al entendimiento). *Involvere*: atributos y substancia son inseparables porque no pueden ser conocidos uno sin el otro, uno fuera del otro, y esta dependencia recíproca no expresa nada más que el hecho de su unidad real.

Una observación para terminar. Tal vez los equívocos que se han acumulado en torno a la interpretación de la definición inicial de los atributos (*Ética*, I, def. 4) habrían podido evitarse si Spinoza hubiera redactado esa definición de una manera un poco diferente: "Entiendo por atributo lo que constituye la esencia de la substancia, y es así como la percibe el entendimiento (tal como es)", formulación que suprime toda especie de dependencia de los atributos con respecto al entendimiento. Después de todo, admitir el carácter riguroso del texto de Spinoza no significa necesariamente considerar su literalidad como intangible, ni hacer de ella un objeto de adoración, ni considerarla como un receptáculo en el que duermen profundos misterios que solamente habría que contemplar a distancia, cuidándose muy bien de no despertarlos. Hay que explicar la *Ética* por la *Ética* –así como Spinoza explicó, por su parte, la Escritura por la Escritura–, es decir determinar el sistema de las correspondencias materiales que organizan el texto y le permiten cumplir eficazmente sus objetivos; a partir de allí, debe de ser posible identificar, eventualmente, sus lagunas.

La diversidad de los atributos

Los atributos son entonces idénticos a la substancia, así como la substancia es lo mismo que sus atributos; solamente desde el punto de vista del entendimiento puede establecerse una distinción entre substancia y atributo, lo cual significa que esta distinción no tiene ningún carácter real, sino que es sólo una distinción de razón.

No obstante, hay que cuidarse de interpretar la relación de la substancia con los atributos en el sentido de una reciprocidad formal. Si hay entre ellos, incontestablemente, identidad, no se trata de una igualdad

abstracta y vacía, en cuyo caso no comprenderíamos más cuál es el rol de la noción de atributo en la economía necesaria de la demostración y podría tentarnos, pura y simplemente, suprimirla. En este sentido, aparentemente, Spinoza afirma que "nada hay en la naturaleza excepto las substancias y sus afecciones, como es evidente por el Axioma 1 de las Definiciones 3 y 5";[14] y también: "Salvo las substancias y los accidentes, nada hay en lo real, es decir fuera del entendimiento. Todo lo que hay en efecto es concebido, o bien por sí, o bien por otra cosa, y su concepto implica o no implica el concepto de otra cosa".[15] En lo real, es decir fuera del entendimiento, y parece entonces que volvemos al punto de partida: si los atributos no tienen ninguna existencia real, si sólo se separan de la substancia desde el punto de vista (*perspectu*) del entendimiento, ¿no son entes de razón, ficciones intelectuales exteriores a todo contenido, es decir puras formas de la representación?

Recordemos que lo que existe sólo para el entendimiento no son los atributos mismos –que no están, por cierto, "en" el entendimiento–, sino su distinción de la substancia. Pero hay que añadir aquí un nuevo argumento: la existencia de los atributos en la substancia, que es la clave de su identidad, no es una unidad indiferente que resulte de una igualdad simplemente formal: es una identidad concreta, que es identidad en la diferencia. Por eso los atributos son necesarios para la determinación de la substancia, cuya causalidad interna expresan y realizan. ¿Pero cómo pasa la substancia en los atributos, o los atributos en la substancia? Eso es lo que ahora es preciso comprender.

Retomemos la división del libro I de la *Ética* propuesta por M. Gueroult. Las ocho primeras proposiciones tienen por objeto la *susbstantia unius attributi*, que permite eliminar la concepción de un substrato inmóvil, indiferenciado, y por lo tanto incognoscible en sí mismo. Así, queda establecido desde el principio que la substancia sólo existe en sus atributos, que son en sí mismos substantivos. Pero de este razonamiento resulta también que hay tantas substancias como atributos: tal como lo nota M. Gueroult, en este desarrollo inicial, substancia se escribe en plural, como en la proposición 5, en la que se demuestra un punto esencial para toda la continuación (dos substancias sólo podrían ser distinguidas por su atributo).

En las proposiciones 9 a 15, se pasa del plural al singular: de la *substantia unius attributi*, infinita "solamente" en su género, a la substancia que comporta una infinidad de atributos y que puede decirse absolutamente infinita; ella comprende todos los atributos, porque no puede faltarle ninguno. Ese "pasaje" es resumido en estos términos en la carta 36 a Hudde: "Si planteamos que un ser, indeterminado y perfecto exclusivamente en su género, existe por sí, *entonces también hay que* acordarle la existencia a un ser absolutamente indeterminado y perfecto, es a ese ser al que llamo Dios". Así se nos conduce, como de la mano, de la idea de los atributos a la de la substancia: si se conoce primero la perfección de los atributos, se debe conocer también que no puede comprendérsela fuera de la absoluta perfección de Dios, que los contiene todos. En efecto, si nos quedáramos en la perfección de los atributos tomados cada uno en sí mismo, eso nos conduciría naturalmente a pensarlos negativamente oponiéndolos unos a otros, aprehendiendo la naturaleza propia de cada uno por el defecto de las naturalezas de todos los otros. La infinidad de los atributos sólo puede ser captada positivamente si se la remite a la naturaleza divina, absolutamente infinita, en la cual coexisten sin oponerse. Por eso los atributos no pueden existir fuera de Dios, sino que están necesariamente en él, donde se afirman idénticamente como esencias infinitas en su género, en un modo de determinación que excluye toda negatividad. Inversamente, la substancia no es otra cosa que la unidad de sus atributos, por ella reunidos en su existencia absoluta.

En este razonamiento se detuvieron ya los primeros lectores de la *Ética*, como lo atestigua la carta 8 de Simon de Vries a Spinoza: "Si digo que cada substancia tiene un solo atributo y si tengo la idea de dos atributos, podría concluir válidamente que hay dos substancias diferentes, ya que allí donde hay dos atributos diferentes hay dos substancias diferentes. Sobre este punto aún, le rogamos que nos dé una explicación clara". Pero el problema es aquí efectivamente insoluble, en la medida en que plantea la diversidad de los atributos desde un punto de vista que es ante todo numérico: para Simon de Vries, "un" atributo es una expresión que sólo tiene sentido en relación con la serie "uno, dos, tres... una infinidad de atributos". Esta presentación

es característica, primeramente porque en esa serie infinita privilegia, para designar la multiplicidad de los atributos, un número muy particular que, como por azar, es el número dos. Esa elección revela de entrada que se considera aquí la cuestión desde el punto de vista exclusivo del entendimiento finito, que justamente no conoce más que dos atributos, el pensamiento y la extensión, cuando –como ya lo hemos señalado– es totalmente significativo, por el contrario, que ese punto de vista no intervenga nunca en el razonamiento de Spinoza, que utiliza la noción de entendimiento tomada en general.

Por otra parte, el hecho de contar los atributos según una sucesión numérica tiene como consecuencia que el "pasaje" de las substancias infinitas solamente en su género a la substancia absolutamente infinita aparezca como una progresión gradual y continua: todo sucede como si los atributos se sumaran unos a otros en la substancia, que estaría ella misma compuesta por esta suma infinita. Por el contrario –y esto es verdaderamente notable–, Spinoza presenta el proceso en el cual la substancia se engendra a sí misma a partir de sus atributos de una manera por completo diferente: éste se efectúa en una ruptura neta, que pasa sin intermediario de un nivel a otro, de tal manera que la relación entre lo infinito solamente en su género y lo absolutamente infinito se presenta primero como una verdadera contradicción, que se resolverá por una decisión brusca, fuera de toda tentativa de conciliación.

Retomemos de nuevo el razonamiento a partir del comienzo: la substancia es pensada primero en la diversidad real de sus atributos, como lo indican por ejemplo las proposiciones 2 ("dos substancias que tienen atributos distintos no tienen nada en común entre sí") y 5 ("en el orden natural no pueden darse dos o más substancias de la misma naturaleza, o sea, con el mismo atributo"). Luego, la substancia es pensada en su unidad absoluta, en tanto reúne en ella todos los atributos planteándose como idéntica a ellos. Nos encontramos aquí con una verdadera inversión de perspectivas: ¿cómo hay que interpretarla?

Nos podría tentar comprender este razonamiento como un razonamiento por el absurdo: en tal sentido va la interpretación formalista que ya hemos criticado. Se dirá entonces: en un primer momento, Spinoza sugiere la posibilidad de substancias realmente distintas,

cada una de ellas determinada por un atributo, para poder refutarla luego al descubrir a posteriori, por un artificio de presentación, la unidad absoluta de la substancia que coincide con su unicidad. Así considerado, el razonamiento se remite a cierta manera de disponer pruebas, o sea que pierde su carácter sintético y su significación objetiva. Por eso, según las exigencias del procedimiento *more geometrico*, que –tal como lo hemos mostrado– no son simplemente formales, esta interpretación debe ser descartada.

Hay que acordarle entonces a los dos momentos de la argumentación una realidad equivalente: considerada desde el punto de vista de la diversidad (infinita) de sus atributos, la substancia no es una ficción, ni la representación de un puro posible que sólo podría ser construido por un descuento hasta el infinito, ya que tal descuento tiene solamente sentido desde el punto de vista de la imaginación. Se trata de un mismo contenido, de una realidad idéntica que se presenta primero como diversidad y luego como unidad. Ahora bien, ese contenido no puede ser presentado en la progresión armoniosa y conciliadora de un orden acabado, no sin hacernos recaer en las aporías del fundamento inmediato denunciadas por Hegel. Debe exponerse, por el contrario, en un movimiento contrastado que revele al mismo tiempo estos aspectos extremos y demuestre a la vez su solidaridad, su comunidad, es decir, su inseparabilidad. Además, estos aspectos no son sucesivos, sino simultáneos.

Entonces aparece el verdadero sentido de la distinción entre la substancia y los atributos, tal como la establece el entendimiento: es ella la que permite aprehender la substancia tal cual es, en la complejidad real de su naturaleza, es decir que nos permite pensar hasta el final, absolutamente, su unidad: es porque comprende la infinidad de los atributos que la substancia es absolutamente infinita. La unidad de la substancia no es por lo tanto una unidad aritmética, no designa la existencia de un individuo irreductible a todos los otros por la simplicidad de su naturaleza. La substancia no es un ser, y es la condición fundamental de su unicidad: es todo lo que existe y puede ser comprendido, que no tiene entonces su causa sino en sí mismo. Pero esta plenitud de ser, esta afirmación absoluta de sí que constituye la

substancia, no puede ser la forma vacía del Uno que sólo sería Uno, o que no sería, si se puede decir, más que un Uno: ella es esa realidad infinitamente diversa que comprende todos los atributos y que se expresa en su infinidad. Esa realidad no es la de un Ser que encerraría la totalidad en virtud de una donación inicial, sino que es primero la de un movimiento irresistible por el cual los atributos pasan y se unifican en la substancia que se los apropia.

No hay más que una substancia, pero comporta una infinidad de atributos: su unidad es incomprensible fuera de esta diversidad infinita que la constituye intrínsecamente. Resulta de ello que la substancia tiene la multiplicidad en sí y no fuera de sí, y, por tal hecho, esta multiplicidad deja de ser numérica, algo que Spinoza expresa justamente diciendo que es infinita; en efecto, para él, el infinito no es un número, en la medida en que no puede ser representado por la imaginación. Estamos aquí en las antípodas, como se ve, de ese proyecto de un "cálculo filosófico", de esa enumeración mecánica de las partes que constituyen formalmente un ser, al que Hegel querría reducir el *more geometrico*.

Como consecuencia –y es lo que Hegel ignoró–, la identidad de la substancia y de sus atributos no es formal y abstracta, sino real y concreta. Ésta se desarrolla en una doble relación: la que liga a la substancia con sus atributos, sin los cuales ella sería un ser vacío al que no podría reconocérsele sino un mínimo de realidad, y no el máximo que le pertenece; la que liga a los atributos con la substancia, fuera de la cual ellos existirían negativamente, como opuestos.

Para hacer un pastiche del discurso hegeliano, se podría decir: la relación de la substancia con los atributos es la identidad devenida en la cual lo absoluto se afirma como efectivo. Y ese proceso es el de la *causa sui* o, si se quiere, el del retorno en sí de la substancia.

Constitución de la substancia en sus atributos

Hemos hablado hasta aquí de una autoproducción o de una autoconstitución de la substancia *en* sus atributos. Hay que precisar ahora que ésta

no tiene nada que ver con una génesis de la substancia *a partir* de sus atributos, y eliminar un equívoco que comporta todavía el comentario de M. Gueroult, que hemos seguido en lo esencial hasta aquí.

En efecto, si bien todos los atributos pertenecen conjuntamente a la substancia y constituyen su ser (*Ética*, I, escolio de la proposición 10), no coexisten en ella como partes que se ajustarían unas a otras para componer finalmente su sistema total. Si fuera así, los atributos se definirían unos en relación con los otros y por su defecto recíproco: no podrían entonces ser concebidos cada uno por sí, porque estarían limitados en su propia naturaleza por otra cosa. Un atributo, por ejemplo la extensión, sólo podría estar limitado por sí mismo, lo cual es absurdo puesto que es infinito en su género: "Aunque la extensión niega de sí al pensamiento, no hay allí ninguna imperfección; pero si estuviera en cambio privada de cierta extensión, habría allí una imperfección; es lo que sucedería si estuviera determinada o si estuviera privada de duración o de lugar".[16] Pensar lo infinito, ya sea en el atributo (en un género) o en la substancia (absolutamente), excluye toda noción de divisibilidad: la substancia está por entero en cada uno de sus atributos (puesto que es idéntica a ellos) de la misma manera que, por otra parte, toda la extensión está en cada gota de agua o todo el pensamiento en cada idea. Hemos dicho anteriormente que, para Spinoza, el infinito no es un número; por eso escapa a toda partición. La substancia indivisible no es la suma de todos sus atributos.

Esto nos obliga a volver sobre una de nuestras afirmaciones precedentes. Hemos dicho que la substancia no tenía la simplicidad de un ser dado inmediatamente en una presencia irreductible que excluyera de sí todo contenido determinado, sino que era la realidad compleja de un movimiento absoluto que comprende todas sus determinaciones. De esta complejidad de la substancia, que se expresa en la diversidad *interna* de sus atributos, no se sigue sin embargo que esté dotada de un carácter compuesto. Por eso hay que decir tanto que la substancia es simple como que es compleja, en el sentido muy preciso en que no es divisible en partes: "Este ser es simple, y no compuesto por partes. Sería necesario en efecto que las partes

componentes fueran, desde el punto de vista del conocimiento, anteriores al compuesto, lo que no puede tener lugar en el caso de un ser que por su naturaleza es eterno".[17] Esta indicación es en extremo importante, ya que excluye toda presentación mecanicista del movimiento en el cual se produce la substancia: el proceso de la *causa sui*, inmanente a la substancia, no es una génesis temporal que se daría en una sucesión de operaciones distintas, a partir de elementos ya dados, cuya combinación produciría la substancia como un resultado, o una resultante. La relación de la substancia con sus atributos no es la de un todo con sus partes o la de un conjunto complejo con los elementos simples que lo componen.

Desde este punto de vista, ciertas formulaciones utilizadas por M. Gueroult para presentar la "génesis" de la substancia son inaceptables, y el uso de los textos sobre los cuales se apoya es indudablemente abusivo. Por ejemplo: "Incontestablemente, Spinoza se conforma, en este caso, a las prescripciones que enunció en *De intellectus emendatione*: llegar a las ideas más simples (*idea simplicissimae*) para reconstruir con ellas, según sus implicaciones internas, la idea compleja que así se constituye. En consecuencia, cuando se trata de Dios, se descubrirán primero los '*prima elementa totius naturae*', a saber las substancias simples con un solo atributo, que son '*origo et fons naturae*', para constituir con ellas 'el ser total uno e infinito', fuera del cual no se da nada y que, por eso mismo, es él también '*origo et fons naturae*'. Esta reconstrucción, que se opera según la norma de la idea verdadera dada, culmina con la definición genética de Dios".[18] El término que trae problemas es el de *reconstrucción*, que interpreta aquí el procedimiento *more geometrico* en un sentido muy particular.

Observemos primero que hacer del procedimiento *more geometrico* una construcción o una reconstrucción de lo complejo a partir de lo simple es remitirlo a un método, es decir finalmente a un artificio de exposición que subordina la progresión necesaria del razonamiento al modelo de un orden: aquí, el que procede de las partes al todo o de lo simple a lo complejo. Y entonces no estamos muy alejados de Descartes. Pero lo que Spinoza quiso pensar a través del *more geometrico* no

era otro método, un nuevo orden de exposición, sino justamente algo diferente de un método, que somete la presentación de lo verdadero a la condición previa de un orden según el esquema de una reflexión necesariamente abstracto. En tal caso uno se pone en dificultades cuya razón es simplemente formal; por ejemplo, cuando se pregunta si la substancia está antes de los atributos o los atributos antes de la substancia, o bien si los atributos son más o menos "simples" que la substancia: desde un punto de vista sintético, estas preguntas no tienen estrictamente ningún sentido.

Por otra parte, la idea de una construcción de la substancia presupone no solamente que ésta estaría constituida, sino también compuesta por elementos que serían sus atributos. Esta presuposición es particularmente evidente cuando M. Gueroult traduce la expresión "*substantia unius attributi*" (proposición 8, demostración) por "la substancia que tiene un solo atributo". Lo cierto es que esa noción es la base de su explicación de todo el principio de la *Ética*, ya que le sirve para designar el elemento simple a partir del cual la substancia se "construye". Pero esa traducción es imposible, no sólo porque substituye *unus* por *unicus*, sino también por una razón de fondo: porque trata la unidad que constituye cada atributo como un número, es decir como el término de una serie en la cual todos los atributos figuran como los elementos o los momentos de una progresión infinita de la que la substancia sería la expresión final, o el resultado.

Semejante concepción es absolutamente extranjera al spinozismo, y el mismo M. Gueroult explicó esto magistralmente: "La numeración [de los atributos] no va a terminar porque no comenzó nunca, por esta buena razón: no hay ninguna numeración".[19] No se pasa de los atributos –que serían dados uno por uno– a la substancia por medio de una progresión al infinito: "El axioma invocado al fin del escolio de la proposición 10 de la parte I ('cuanta más realidad o ser tenga [un ente], tantos más atributos tendrá') se deriva de la idea que tenemos de un ser absolutamente infinito, y no del hecho de que haya o pueda haber entes que posean tres, cuatro atributos o más".[20] Entre la *substantia unius attributi* y la substancia absolutamente infinita que posee

todos los atributos no hay *nada*, ningún intermediario que subordine ese pasaje a las reglas de una composición mecánica. Por eso es preferible presentar ese pasaje como una inversión, o como el desarrollo de una contradicción, la misma que identifica en la substancia su unidad absoluta y la multiplicidad infinita de sus esencias.

Si los atributos se sumaran unos a otros, o si se compusieran entre ellos para engendrar la substancia, dejarían de ser irreductibles, y sería su identidad con la substancia, es decir su carácter substancial, el que estaría así comprometido. En tal caso los atributos no serían más esencias infinitas en su género que no pueden ser limitadas por nada, sino grados de realidad, necesariamente desiguales, y dispuestos unos en relación con los otros en el marco de una jerarquía progresiva que los integraría a todos juntos en lo absoluto. Pero Spinoza está tan alejado de esta concepción leibniziana del orden como de la de Descartes.

De esto resulta una consecuencia muy importante. Acabamos de ver que los atributos, aun cuando sean realmente distintos, justamente porque son realmente distintos, no son como seres que podrían ser enumerados, aunque fuese en una perspectiva que va hasta el infinito, ya que eso sería remitir su distinción a una distinción modal, es decir en cierta manera reflejar lo infinito desde el punto de vista de lo finito. Y lo que es verdadero en el caso de los atributos lo es *a fortiori* en el de la substancia que los contiene a todos: la substancia no se cuenta más que los atributos, al menos si se renuncia al punto de vista de la imaginación. Por eso la tesis de su *unicidad* es tan difícil de comprender, ya que efectivamente no hace en absoluto referencia a la existencia de un ser único, de una substancia que existiría en un solo ejemplar, con exclusión de todos los otros posibles: "Una cosa no puede ser dicha sola y única antes de que se haya concebido otra que tenga la misma definición [como se dice] que la primera. Pero, siendo la existencia de Dios su esencia misma, no hay dudas de que decir de Dios que es solo y único muestra, o bien que no se tiene de él una idea verdadera, o bien que se habla de él impropiamente".[21] Por eso, si Spinoza escribe "que Dios es único, esto es [...], que en la naturaleza no hay sino una sola substancia (*non nisi unam substantiam dari*) y que ésta es absolutamente infinita",[22] es preciso comprender que esta noción, "*non nisi una*", estrictamente negativa, no tiene ninguna significación causal y no puede por lo tanto intervenir en la definición de la naturaleza divina: la substancia absoluta es única, en efecto, pero no es más que una consecuencia, ni siquiera de su propia realidad, sino de nuestra potencia de imaginar, que forja la ficción, no solamente de dos, tres, o del número que sea de substancias, sino también, más generalmente, de substancias que existen en un número determinado, ante las cuales "uno" no es nunca sino el primero. Decir que no hay más que una sola substancia es hablar a la imaginación que sólo puede considerar lo absoluto negativamente, a partir de la nada, es decir de la parte de posible que ella implica. En sí mismo, Dios no es "uno", como tampoco es dos o tres, ni bello o feo. Contra una tradición tenaz, hay que decir que Spinoza no era más monista que dualista, ni cualquier otra cosa, sea cual fuere el número con que se quiera cifrar esa ficción, buena a lo sumo para los ignorantes o para los esclavos.

El orden y la conexión de las "cosas"

Los atributos no son "menos" que la substancia. No son tampoco "menos" unos que otros: es eso lo que expresa la tesis de su irreductibilidad recíproca. Los atributos son incomparables, y por eso son idénticos en la substancia que necesariamente los posee a todos, algo que no sería posible si se introdujera entre ellos una desigualdad cualquiera. Ninguna forma de ser es superior a otra: no hay por lo tanto ninguna razón para que una de ellas pertenezca a Dios preferentemente a otra, o con exclusión de otra. Es así como Dios es a la vez, y de manera idéntica, "cosa pensante" y "cosa extensa",[23] pero también todas las otras cosas que no podemos aprehender en razón de la limitación de nuestro entendimiento. Sobre este punto, se remitirá al libro de G. Deleuze, que hace una crítica definitiva de la noción de *eminencia* y muestra que es completamente extranjera al spinozismo. La eminencia es de alguna manera el concepto clásico de "superación". Spinoza razona siempre formalmente (*formaliter*), es decir, no con exclusión de todo contenido, sino fuera de toda perspectiva de

eminencia (*eminenter*), ya que ésta reintroduce en el conocimiento la presuposición de un posible, que es una ficción. La imaginación, por el contrario, procede por transposiciones muy fáciles, o por amplificaciones: es el triángulo, si pudiera hablar, el que diría de Dios que él es triangular eminentemente (ver la carta 56 a H. Boxel). Dios no está en realidad en la cima, o en el término, de una jerarquía progresiva de formas cuyas propiedades reuniría en su totalidad, "superándolas".

Por eso Spinoza no se contenta con resolver la cuestión planteada por el dualismo cartesiano, sino que invierte completamente su problemática. En la interpretación que propone Hegel del spinozismo, vimos que todo sucede como si la substancia se expresara principalmente en dos atributos cuya unidad absoluta constituye, esos atributos mismos que nosotros percibimos y a los que Descartes atribuía el estatuto de substancias independientes. Entonces, todos los otros atributos aparecen con respecto a éstos como posibles, puras ficciones, y sólo pueden ser concebidos, a lo sumo, según el modelo de los dos atributos "reales" que conocemos efectivamente. Esa concepción es justamente la que el razonamiento sintético seguido por Spinoza vuelve imposible: según éste, cada atributo debe ser "concebido por sí mismo", es decir en su infinidad propia, que le confiere un carácter substancial, y no a partir de su relación con otro atributo, sea cual fuere. Comprender la naturaleza de los atributos es precisamente prohibirse tomarlos término por término para compararlos.

Cuando Spinoza dice que los atributos son "infinitos solamente en su género", expresión con la que ya nos hemos encontrado, eso no significa que su infinidad esté de alguna manera limitada o sea incompleta. Esa concepción caracteriza, por el contrario, el punto de vista de la imaginación. En el primer diálogo que sigue al capítulo 2 del *Tratado breve*, es la Concupiscencia la que declara: "Veo que la substancia que piensa no tiene nada en común con la substancia extensa y que una limita a la otra". Esta frase reúne tres afirmaciones que son efectivamente solidarias: 1) la irreductibilidad de los atributos es presentada como la separación entre substancias; 2) esas substancias existen una frente a la otra en una relación de limitación; 3) esa oposición es una relación de dos términos, pensada a partir de la

distinción entre pensamiento y extensión. Pero la razón deshace estas tres afirmaciones y la lógica que las asocia, ya que considera las cosas desde el punto de vista de su necesidad. 1) los atributos son idénticos en la substancia que los comprende a todos; 2) no se oponen por lo tanto los unos a los otros, en una relación necesariamente desigual; 3) su naturaleza es inasible fuera del hecho de que son una infinidad, lo cual prohíbe que se les aplique una numeración.

La clave del nuevo pensamiento que Spinoza introduce en la filosofía es la tesis de la identidad de los atributos en la substancia en la que son unificados permaneciendo realmente distintos. Esa unidad es expresada en una proposición bien conocida. "El orden y la conexión de las ideas es el mismo que el orden y la conexión de las cosas".[24] Se interpreta a menudo esta proposición como si formulara una relación de conveniencia, un acuerdo entre todo lo que depende del pensamiento y de la extensión. Esa interpretación es inaceptable. En efecto, si bien en ese enunciado la palabra "ideas" designa los modos del atributo pensamiento, la palabra "cosas" (*res*) no designa en absoluto, ni de manera restrictiva, los modos del atributo extensión, sino los modos de todos los atributos, sean los que fueren, *incluido el pensamiento mismo*: las ideas son tan "cosas" como cualquier otra afección de la substancia, sea ésta cual fuere. La proposición significa entonces que todo lo que es comprendido bajo un atributo, es decir en una forma de ser –la que sea–, es idéntico a lo que está comprendido bajo todos los otros atributos, exactamente de la misma manera que es idéntico a sí: al volver sobre sí, sin salir de su orden propio, el pensamiento descubre todo lo que está contenido en la substancia, en tanto ésta se expresa en la infinidad de todos sus atributos; hacia esta conclusión ya nos había conducido la teoría de la *adaequatio*. Eso puede decirse de todos los atributos, que son idénticos a todos los otros, no en una relación de comparación, de correspondencia, de conveniencia o de homología, que implicaría su exterioridad recíproca, sino en su naturaleza intrínseca, la que los unifica de entrada en la substancia que los constituye y que ellos constituyen.

Consecuentemente, no hay motivos para plantear una identidad entre dos, tres, cuatro... una infinidad de series o de atributos, cuyo

orden y cuya conexión se reconocerían como concordantes. Hay que comprender –y esto es imposible si uno se mantiene en el punto de vista de la imaginación– que *es un solo y mismo orden, una sola y misma conexión* lo que se efectúa en todos los atributos y los constituye idénticamente en su ser: la substancia no es justamente sino esta necesidad única que se expresa a la vez en una infinidad de formas. Que se encuentre en cada género de ser lo que pertenece también por definición a todos los otros no comporta entonces ningún misterio: para eso no hay ninguna necesidad de hacer intervenir la condición previa de una combinación o de una armonía. Vemos entonces hasta qué punto es irrisorio presentar el "monismo" spinozista como una superación del "dualismo" cartesiano: el modo de pensamiento puesto en práctica por Spinoza produce sus efectos en un terreno completamente diferente, en el que estas viejas cuestiones de la filosofía quedan sencillamente invalidadas.

De este desplazamiento de los problemas resulta aun una consecuencia: así como los atributos no se limitan los unos a los otros, en una relación término a término que sería necesariamente una relación de subordinación, nuestro conocimiento mismo no está limitado por el hecho de aprehender sólo dos atributos de la substancia. Al captar sólo uno, según su orden y su conexión propios, ella comprendería la substancia tal cual es en su necesidad absoluta, es decir en el encadenamiento causal que constituye su ser. Conocer la naturaleza de un atributo, en su infinidad intrínseca, es conocer al mismo tiempo la de todos los otros. Por eso, dice Spinoza, aunque no percibamos más que dos de los atributos de la substancia, no estamos por ello *privados* del conocimiento de todos los otros, en la medida en que comprendemos que existen necesariamente según un orden y una conexión que son esos mismos que conocemos. Así, en los límites mismos prescritos para un entendimiento finito, podemos conocer todo, es decir pensar lo absoluto en la forma de la necesidad.

Todo se sostiene entonces en el dispositivo teórico establecido por Spinoza: la infinidad de los atributos, concebida independientemente de toda serie numérica, es la condición para que escapemos a los dilemas tradicionales de la filosofía. Desde el punto de vista de lo absoluto, ya no existe entre los géneros –que no son incompatibles ni desiguales– un enfrentamiento, ya no existe por lo tanto la necesidad de justificar su coexistencia o su acuerdo por el compromiso de una garantía exterior, evidentemente arbitraria e irracional: la causalidad de la substancia es a la vez la condición y el objeto de un saber absoluto, que sólo plantea relaciones intrínsecamente necesarias y cuyo desarrollo inmanente descubre sus formas en sí mismo, fuera de toda intervención de un libre arbitrio, ya sea puesto bajo la responsabilidad de un sujeto finito o de un Sujeto infinito.

El error de Hegel a propósito de los atributos

Para medir el camino recorrido, volvamos ahora a uno de los textos que Hegel consagra a la cuestión de los atributos:

> "Además, Spinoza determina los atributos como infinitos, y precisamente infinitos también en el sentido de una infinita multitud. En realidad, más adelante, aparecen sólo dos de ellos, el pensar y la extensión, y no está indicado cómo la infinita multitud se reduzca por necesidad sólo a la oposición, y precisamente a esta determinada oposición del pensar y la extensión. Estos dos atributos, por consiguiente, son tomados de modo empírico. Pensar y ser representan lo absoluto en una determinación; lo absoluto mismo es su absoluta unidad, así que ellos son sólo formas inesenciales; el orden de las cosas es el mismo que el de las representaciones o pensamientos, y el único absoluto se halla considerado sólo por la reflexión extrínseca, es decir, por un modo, bajo aquellas dos determinaciones, una vez como totalidad de representaciones, otra vez como totalidad de cosas y sus variaciones. Como es esta reflexión extrínseca la que produce aquella diferencia, así es también ella la que la reduce y hunde en la absoluta identidad. Pero todo este movimiento se realiza fuera

de lo absoluto. Es verdad que éste mismo es también el pensar, y por lo tanto tal movimiento se efectúa sólo en lo absoluto; pero, como ya se observó, en lo absoluto el pensamiento está sólo como unidad con la extensión, y, por ende, no como un movimiento tal que sea también esencialmente el momento de la oposición".[25]

El interés de esta página –y es por eso que había que citarla por entero– es que expone solidariamente un cierto número de afirmaciones que aplicadas a su objeto declarado, la filosofía de Spinoza, se revelan igualmente erróneas; consecuentemente, es verosímil que la equivocación de Hegel a propósito de la filosofía de Spinoza dependa de la "lógica" que las engendró, "lógica" que es totalmente exterior a la literalidad y al espíritu del spinozismo.

Primero, Hegel reduce los atributos a formas exteriores de la reflexión, que perdieron toda solidaridad real con la substancia de la que aparentemente proceden: no hay a partir de allí ninguna justificación racional para el movimiento por el cual la substancia "pasa" en sus atributos. Esta interpretación presupone –lo hemos mostrado suficientemente– que la relación de la substancia con sus atributos es una relación jerárquica y cronológica: la substancia, que se presenta entonces como un fundamento inmediato, está antes que sus atributos, y es más que ellos. Pero el concepto de atributo, tal como Spinoza mismo lo fijó, excluye justamente la posibilidad de tal subordinación, que sólo tiene sentido en una perspectiva de eminencia.

Luego, para Hegel, la tesis según la cual la substancia se expresa en una infinidad de atributos no tiene ninguna significación real; por eso no la recuerda sino a título de indicación, como una consideración meramente formal. En efecto, si uno se circunscribe al contenido, la unidad de la substancia es siempre reflejada a través de la relación de dos atributos que son el pensamiento y el ser, pero ese contenido no puede ser justificado racionalmente, se lo reconoce sólo empíricamente. Hegel escribe además:

"Spinoza pone a la substancia en la cima de su sistema y la define como la unidad del pensamiento y de la

extensión, sin demostrar cómo llega a esta diferencia y a la reducción de ésta a la unidad substancial".[26]

El error de Hegel consiste aquí en plantear la distinción real de los atributos como una relación término a término, encarnada en la diferencia entre dos atributos puestos uno frente al otro: en tal perspectiva, es inevitable que esta distinción parezca arbitraria, o que sea simplemente yuxtapuesta a la unidad de la substancia, dada en otro lado. Pero hemos visto que, en la demostración de Spinoza, la existencia de una infinidad de atributos permitía descartar desde el principio esta dificultad: la irreductibilidad recíproca de los atributos es por lo tanto perfectamente coherente con su identidad en la substancia, cuya naturaleza expresan en todos los géneros posibles, fuera de toda restricción empírica.

En consecuencia, Hegel remite la identidad de orden que constituye intrínsecamente la substancia a una correspondencia formal entre dos series exteriores, el orden de las cosas (la extensión) y el orden de las representaciones (el pensar): entre estos dos conjuntos, no puede haber más que una comunidad arbitraria y exterior, a la manera del acuerdo decretado por Dios, en la filosofía cartesiana, entre la naturaleza y la razón. Pero, dado que esta identidad de orden, en la literalidad del sistema spinozista, no se deja de ninguna manera remitir a la identidad entre dos órdenes separados, toda esta problemática del acuerdo entre el pensamiento y el ser, que presupone su separación, está descartada desde el principio.

Por otra parte, que el pensamiento se separe de lo real, que es según Hegel la condición de su reunión ulterior en lo absoluto, desvaloriza al pensamiento. Aun cuando lo ubique en una relación de igualdad con la extensión, en la medida en que justamente sólo remite el pensamiento a lo absoluto por intermedio de su relación con la extensión, ese razonamiento pone al pensamiento en una relación de inferioridad con respecto a lo absoluto: "en lo absoluto el pensamiento está sólo como unidad con la extensión", lo cual significa que no puede por sí mismo, por su movimiento propio, igualarse con lo absoluto. Hegel dice también:

"Es verdad que la substancia es absoluta unidad del pensar y del ser, o sea de la extensión; contiene, por ende, el pensar mismo, pero lo contiene sólo en su *unidad* con la extensión, es decir, no como tal que se separe de la extensión, y, por consiguiente, no en general como un determinar y formar, ni tampoco como el movimiento que vuelve a sí y que empieza de sí mismo".[27]

El pensamiento no puede realizar por sí mismo su relación con lo absoluto, porque es necesario que pase por la extensión para descubrirse como momento de una unidad que se efectúa solamente en la substancia. Pero ya hemos dicho bastante como para no tener que insistir aún en que la diversidad infinita de los atributos, en Spinoza, implica que éstos sean a la vez irreductibles e iguales en la substancia. Así la diferencia entre el pensamiento y la extensión, o cualquier otra relación entre atributos cualesquiera, no tiene como consecuencia la subordinación de éstos a la substancia, como lo que está dividido a lo que está unido, sino al contrario su identificación en ella de manera absoluta. Lo que es infinito solamente en su género no es menos infinito que lo que es absolutamente infinito. Eso es tan verdadero en el caso del pensamiento como en el caso de cualquier otro atributo en general.

En fin, la distinción entre los atributos, reflejada a través de la distinción entre el pensamiento y la extensión, es interpretada por Hegel como una relación de oposición: la coexistencia de esas formas exteriores es también su confrontación, puesto que ellas representan en competencia la substancia una y se la reparten. Por eso, la unidad misma de la substancia no es sino la resolución, la superación de ese conflicto, la reunión en lo absoluto de términos que, en sí mismos, están separados y son antagónicos: es una unidad de opuestos, unidad necesariamente abstracta, que reconstituye formalmente, por recursos de entendimiento, una totalidad que fue antes artificialmente descompuesta en sus elementos. Vamos a ver que esta trasposición del sistema spinozista en términos que no son evidentemente los suyos, trasposición que hace intervenir implícitamente, con las nociones de

oposición y de contradicción, la dialéctica en el sentido hegeliano, está en el fondo mismo de la divergencia que separa a las dos filosofías.

Al desarrollar esta cuestión por sí misma llegaremos a poner en claro las razones, es decir los elementos en juego, de toda esta discusión. Porque no nos basta con constatar que Hegel se "equivocó" en su lectura de Spinoza y que se desvió completamente de la verdadera significación de su sistema. Nos es preciso también, y primero, comprender por qué, desafiando a la evidencia, quiso a toda costa hacerle decir a esta filosofía exactamente lo contrario de lo que ella establece, de una manera que no deja lugar a ningún equívoco. Como si su discurso fuera hasta tal punto intolerable que se hiciera necesario, a falta de poder eliminarla por una simple refutación, suprimirla completamente, substituyéndola por la ficción de un discurso inverso e irrisorio.

Sucede que este último debate gira enteramente en torno a una sola frase y a su interpretación: "*Omnis determinatio est negatio*".

NOTAS

1 *Ética*, I, explicación de la definición 6.
2 *Logique*, I, trad. Labarrière, p. 112 [*L*, I, Libro 1ffl, Sección 1ffi, cap. 2, p. 147].
3 Ibídem, p. 240 [*L*, II, "Nota...", p. 198].
* [*LHF*, III, "Spinoza", p. 284].
* [Ibídem, p. 286].
4 Carta 2 a Oldenburg.
5 Como lo hace M. Doz en "Remarques sur les onze premières propositions de l'Ética", *Revue de métaphysique et de morale*, 1976.
6 Carta 10 a Simon de Vries.
7 M. Gueroult, *Spinoza*, t. I (*Dieu*), p. 109.
8 *Ética*, I. def. 6.
9 Carta 60 a Tschirnhaus.
* En francés, *autant* (del latín *alterum*, "otro", y *tantum*, "tanto"), que sería literalmente "otro tanto", es aquí "lo mismo" desde el punto de vista cuantitativo, es decir, "ni más ni menos" [N. de la T.].
10 G. Deleuze, *Spinoza et le Problème de l'expression*, p. 52.
Carta 2 a Oldenburg.
12 Carta 4 a Oldenburg.
13 *Ética*, I, demostración. de la prop. 19.
14 *Ética*, I, corolario de la prop. 6.
15 Carta 4 a Oldenburg.
16 Carta 36 a Hudde; ver también la carta 4 a Oldenburg.
17 Carta 36 a Hudde.
18 *Spinoza*, t. I (*Dieu*), p. 169.
19 *Ibídem*, p. 150.
20 Carta 64 a Schuller.
21 Carta 50 a J. Jelles.
22 *Ética*, I, corolario 1 de la prop. 14.
23 *Ética*, II, proposiciones 1 y 2.
24 *Ética*, II, prop. 7.
25 *Logique*, II, trad. Labarrière, p. 240 [*L*, II, "Nota..", pp. 198-199].
26 *Encyclopédie*, adición al § 151, trad. Bourgeois, p. 586.
27 *Logique*, II, trad. Labarrière, p. 239 [*L*, II, "Nota...", p. 197].

IV. Omnis determinatio est negatio

Spinoza formuló entonces esta gran frase, como dice Hegel en sus *Lecciones sobre la historia de la filosofía*. Vamos a volver a ponerla en su contexto y descubriremos que lo que dice no tiene mucho que ver con lo que allí encuentra Hegel, un abismo de significación. Podemos incluso preguntarnos si esta frase –que transcribe como *"die Bestimmheit ist Negation"* (*Lógica*), o bien como *"alle Bestimmung ist eine Negation"* (*Lecciones*)– no fue escrita por el mismo Hegel, desde el momento en que un enunciado pertenece a aquel que hace uso de él: en todo caso, la explotación que Hegel hace de la frase tiene precisamente como condición que la haya desprendido de su contexto, y que la tome absolutamente, como una fórmula casi mágica en la cual el spinozismo completo, con sus contradicciones, sus promesas y sus fracasos, se encuentra de algún modo resumido.

Aquí, el culto a la literalidad no debe extraviarnos: lo que Hegel leyó en Spinoza –y toda lectura auténtica es, a su manera, violenta, si no tiene solamente la benignidad de una paráfrasis– importa tanto como lo que éste dijo efectivamente; o más bien, lo que cuenta es la reacción de estos dos discursos, uno con respecto al otro, porque ésta constituye para ellos un revelador irreemplazable. Desde este punto de vista, sea de Spinoza o de Hegel la famosa

frase, es el mejor de los síntomas para analizar la relación entre ambas filosofías.

No se salda entonces el problema que plantea la interpretación de esta frase si se la remite a una imaginación de Hegel, poniendo así en evidencia su carácter facticio, aniquilándola. Todavía es preciso saber después de qué razonamiento Hegel se vio conducido a atribuir esta frase a Spinoza, para hacer de ella el motivo y el indicio principal de su divergencia.

Es preciso entonces tomar "*omnis determinatio est negatio*" como un enunciado completamente real, que funciona en algún lado *entre* Spinoza y Hegel, y en el cual la contradicción de sus dos filosofías toma una forma visible.

El negativismo de Spinoza

Comencemos por elucidar el sentido de esta frase tal como Hegel la toma. Este sentido es fundamentalmente doble, de acuerdo con el lugar que Hegel le asigna a Spinoza en la historia de la filosofía, que es el de un precursor. En la frase se anuncia algo "grandioso" –Hegel mismo emplea esta expresión–, pero que toma solamente la forma de un presentimiento, más allá de los medios que permitirían realizarlo. Por eso presenta al mismo tiempo dos aspectos: por un lado, la frase sólo puede ser comprendida en relación con esa verdad esencial que ya se esboza en ella; por otro, sólo existe por el defecto que impide que su promesa se mantenga. Y lo que la caracteriza, por lo tanto, es su incompletud. Representa entonces una verdad en movimiento, tomada a mitad del camino que debe recorrer. Por eso puede ser considerada, o bien desde el punto de vista de la tarea que realizó, o bien desde el punto de vista de lo que le queda por hacer para que llegue a su término.

Veamos antes que nada el lado bueno de la frase y despejemos su contenido positivo. Éste consiste en la relación que se establece entre determinación y negación: lo que está determinado comporta en sí una negación, y esta negación lo hace existir como algo determinado. Además, la negación no es solamente una privación, ya que por su intermedio puede plantearse algo: la negación produce, de alguna manera, existencia, lo cual implica que tiene una función constitutiva. En consecuencia, como explica Hegel en el agregado al parágrafo 91 de la *Enciclopedia*, la realidad no puede ser comprendida en su sola relación con un Ser plenamente positivo y fundador, que no sería tal, justamente, sino permaneciendo indiferente y exterior a toda realidad efectiva: ¿cómo tal ser, en sí mismo indeterminado, podría ser también un principio de determinación? Este razonamiento se asemeja mucho al que Platón, en *El sofista*, esgrimía ya contra los eleatas, para llegar, por otra parte, a una conclusión bastante cercana a la de Hegel: es necesario, si se quiere sostener un discurso racional sobre lo que existe, acordar al no ser, por lo tanto a lo negativo, alguna realidad.

De acuerdo con este primer aspecto, vemos que la filosofía spinozista, cuya "inmovilidad" Hegel no deja de denunciar, comienza a moverse un poco: si se admite, al menos en el nivel de lo que tiene una existencia determinada, un principio de negatividad efectivo, esa existencia no se mantiene ya en su posición inicial, es decir, en la afirmación de un ser absoluto y completamente positivo que comprende todo en él y en el cual se abisma toda realidad. Junto a la materia vacía y muerta, reconoce un mundo de determinaciones que sólo vive por su propia negatividad. Ahora bien, ¿no es esto acaso ya el trabajo de lo negativo, incluso si se expone en una forma incompleta que no domina todavía la necesidad del concepto?

Es preciso, inmediatamente después, subrayar que Hegel no descubre tal promesa en la frase que le atribuye a Spinoza más que por el hecho de que la lee al revés. *Omnis negatio est determinatio*: en toda negación hay determinación, es decir, algo que plantea y que actúa, que produce efectos y que hace existir. Dicho de otro modo, en toda negación hay también algo positivo: es un medio, un intermediario, una mediación que conduce hacia otra cosa, que hace fracasar la tiranía de la identidad formal y vacía, y revela que sólo hay contenido efectivo por la alteración de esta identidad, por este movimiento, este pasaje que excede la presencia inmediata a sí de lo positivo que no es más que positivo, y lo realiza en otro, por la vía de lo negativo.

Sin embargo –y éste es el lado malo de la fórmula que aparece si se la lee "al derecho"–, tal como la habría escrito Spinoza, esta relación interna de lo positivo con lo negativo aparece solamente bajo la forma de una insatisfacción y de una insuficiencia, pero no es verdaderamente comprendida. Como se ha quedado en el punto de vista del entendimiento (en sentido hegeliano), Spinoza continúa disociando lo positivo de lo negativo, que pertenecen, para él, a dos órdenes separados: del lado de lo absoluto, que está dado inmediatamente fuera de toda determinación, no hay más que la positividad de un ser al cual nada falta y que no puede devenir más de lo que ya es en esa presencia originaria; por eso, incluso si se reconoce su intervención como necesaria, lo negativo debe ser expulsado fuera de él: aparece solamente allí donde se producen las determinaciones, o sea, en la esfera de lo que es finito y que es por naturaleza exterior a la substancia infinita.

Entonces la frase "*omnis determinatio est negatio*" deja entrever un sentido completamente nuevo, que es precisamente un sentido negativo o restrictivo: toda determinación es negativa, es decir que es solamente algo negativo, y que no es más que negativo. La realidad, la existencia de lo finito, se piensan en cierta manera sólo por diferencia, por sustracción, en relación con lo absoluto de la substancia. Para Spinoza, tal como lo interpreta Hegel, la determinación es un movimiento regresivo, no como el retorno en sí de lo que es, sino por el contrario como su descomposición, su degradación, su decadencia. Lo determinado es lo que no puede ser captado más que por defecto, según el propio defecto, la falta de ser, la negatividad que lo determina: es lo inefectivo que se mantiene a distancia de la substancia y es impotente para representarla si no es en una imagen inversa.

Hegel dice, además: Spinoza concibió la negación de una manera que es solamente abstracta, como un principio de alteración independiente de la positividad que instaló de una vez para siempre en lo absoluto. La negación abstracta es la negación considerada restrictivamente, por defecto, en tanto que es solamente negativa. Para Spinoza, lo negativo es lo opuesto a lo positivo, y no puede ser conciliado con él, sino que permanece siempre irreductible a él. De este modo, entre lo positivo que no es más que positivo –y que es él mismo una abstracción, ya que comporta esta restricción: es la contradicción propia del spinozismo que no puede dejar de introducir la negatividad en su substancia– y lo negativo que no es más que negativo, no se puede establecer ningún pasaje que vuelva efectivo el movimiento del concepto y permita comprender su racionalidad intrínseca. Dado que lo absoluto es un inmediato, no hay nada fuera de él, o más bien fuera de él no hay más que "entes" que sólo pueden ser medidos negativamente, a partir de la nada, del defecto de substancia que los compone íntimamente y que es causa de su facticidad.

Volvemos a encontrar aquí una objeción que conocemos bien: la substancia spinozista eliminó de su orden propio, como se eliminan cuerpos extranjeros, toda determinación, y es ésa justamente la condición de su identidad absoluta a sí. De esta manera no puede tener con lo que no es ella más que relaciones extrínsecas. Es cierto primero con respecto a los atributos o géneros, que son determinaciones de la substancia y que pertenecen ya al orden de la finitud. Se comprende entonces que sólo puedan ser aprehendidos por un entendimiento, es decir un modo, que les confiere esa existencia abstracta y finita, ajena a la plenitud de la substancia. Es cierto luego, y *a fortiori*, con respecto a los modos mismos, o a lo que Hegel denomina los individuos, que, al no tener en sí mismos su principio de existencia, no son verdaderamente nada en sí mismos, sino apariencias pronto condenadas a desaparecer, lo cual es para ellas la mejor manera de manifestar su poca realidad.

Así la filosofía de Spinoza, en contradicción con su proclamada afirmación de la plenitud de lo positivo, es en el fondo un negativismo, como todos los pensamientos orientales:

> "De la misma manera, en la representación oriental de la emanación, lo absoluto es la luz que se ilumina a sí misma. Sin embargo no sólo se ilumina, sino que se expande también. Sus expansiones son alejamientos de su límpida claridad; las creaciones subsiguientes son más imperfectas que las precedentes, de las que proceden. La expansión está considerada como un acontecer, el deve-

nir solamente como un progresivo perderse. Así el ser se oscurece cada vez más, y la noche, lo negativo, es lo último de la serie, que ya no vuelve a la primera luz".[1]

¡Sorprendente inversión! Como no se puede establecer ninguna medida común entre lo positivo y lo negativo, y como permanecen absolutamente exteriores uno al otro, el ser en su luz primitiva está condenado a ser invadido pronto por la sombra que tomará todo su lugar, y que va a hundirlo en la nada no menos absoluta en la cual se produce su abolición. He aquí otro texto en el cual Hegel describe esta caída de una manera penetrante:

"La substancia, tal como es aprehendida en Spinoza, sin mediación dialéctica anterior, inmediatamente, es en tanto que es la potencia universal negativa, en cierta forma solamente ese abismo sombrío, informe, que hunde en él todo contenido determinado, como si fuera originariamente la nada [*néant*], y no produce nada [*rien*] que tenga en sí mismo una consistencia positiva".[2]

"Es la potencia universal negativa": en la medida en que la universalidad de la substancia está vacía, y como tal condenada a la inmovilidad y a la muerte, no puede ser investida más que por esa potencia inversa que la corrompe, que la deshace, y que al mismo tiempo proclama su verdad profunda, la Nada [*Néant*].

Se ve entonces a dónde conduce la presentación de lo absoluto como positividad pura: al triunfo de lo negativo que es realmente su fin. Entonces lo que está en juego en el debate aparece claramente: al reconocerle a lo negativo una función constitutiva, y al crear las condiciones de su alianza, de su unidad con lo positivo, se trata sobre todo, para Hegel, de defender lo positivo contra sí mismo, de impedir su decadencia que es inevitable si cede a la tentación de bastarse a sí mismo en la plenitud vacía, abstracta, de su ser inmediato. En relación con lo que parecían al comienzo, las posiciones están, por lo tanto, exactamente invertidas: al reivindicar exclusivamente lo positivo, Spinoza eligió de hecho lo negativo, o al menos se abandonó a lo negativo, mientras que Hegel, al acordar su parte de realidad a lo negativo, hace de él el instrumento o el auxiliar de lo positivo cuyo triunfo, sin saberlo, asegura: astucia de la razón. Eso significa que en lo negativo, a condición de que sea considerado de manera racional, hay algo que tiende a lo positivo, y es esto lo que escapa necesariamente al entendimiento abstracto para el cual positivo y negativo, definitivamente exteriores uno al otro, son también irreconciliablemente opuestos.

Esta aprehensión racional de lo negativo es lo que se expresa en la idea de negatividad absoluta. No podemos comprender esta idea más que abandonando la esfera de la reflexión abstracta, que representa las cosas en su relación inmediata consigo mismas: si las consideramos en su movimiento, vemos que ellas mismas son sólo por intermedio del otro que reflejan en sí. Ese pasaje es negación, negación del ser inmediato; pero también es ya negación de la negación, o más bien negación de lo negativo mismo, en la medida en que descubre la cosa en su concepto, tal como es en y para sí.

Lo que se designa comúnmente con la expresión "negación de la negación" es entonces la racionalidad infinita del proceso en el cual se efectúa toda realidad. Pero la tendencia natural es interpretar esta racionalidad en los términos de la reflexión abstracta. Se convierte entonces en una relación entre dos términos, que son dos negaciones distintas y sucesivas. Es el esquema formal de la tríada en el cual se resume demasiado a menudo la presentación del hegelianismo, y que Hegel mismo recusó expresamente: primero un ser dado en su presencia inmediata; luego su negación, es decir el reconocimiento del otro que deshace esa inmediatez; al fin una nueva negación que se "agrega" a la precedente, si se puede decir, o la toma como objeto y la anula, reintegrando al ser inicial a su identidad, aumentada con todas las transformaciones por las que ha pasado, con todo lo que ha "aprendido" en la sucesión de estos episodios.

Ahora bien, lo que Hegel quiso pensar a través de la negación de la negación es algo completamente diferente, que no puede remitirse así al recorte mecánico de una serie temporal. En el esquema precedente, la negación de la negación resulta de la combinación

de dos operaciones separadas, cuyo ajuste corrige los efectos produciendo una suerte de equilibrio, pero estas dos operaciones son en sí mismas idénticas, equivalentes; de su repetición proviene toda la eficacia del proceso. Ocurre, "de acuerdo con una regla gramatical bien conocida" –dice el mismo Hegel–, que el resultado de esta operación es positivo, pero esta positividad es solamente constatada, no está racionalmente demostrada, y nada justifica su necesidad. Lo que es más, incluso si se admite que dos negaciones "dan" una afirmación, en la medida en que se suceden, nada dice que la operación se desenvolverá siempre hasta el final, que una segunda negación llegará para corregir la primera: el retorno en sí de lo positivo, a partir de allí, no estará más garantizado.

Tampoco la negación de la negación, en la dialéctica hegeliana, se deja remitir a la combinación de dos negaciones. En realidad se trata de un proceso intrínsecamente coherente y necesario, en el cual es la misma negación la que, del principio al fin, desarrolla todos sus efectos. En un primer momento, esta negación se descubre como negación finita, es decir que está abstractamente determinada, en el sentido más usual de lo negativo, como un acto de oposición que instala lo otro frente a lo mismo y fuera de lo mismo. Este tratamiento de lo negativo como exteriorización es justamente el que Hegel atribuye a Spinoza. Pero en un segundo momento –que sucede al precedente de una manera que no es simplemente cronológica, sino lógica–, esta negación se retoma y se comprende en sí misma como infinita. Parece entonces que no tiene, *finalmente*, otro objeto que ella misma, o incluso que, tomada absolutamente, es negación de sí como negación. La negación de la negación no es entonces para Hegel la superposición de dos negaciones que se anulan al combinarse –no se ve por otra parte en qué este ajuste podría constituir un devenir–, sino el movimiento único e inmanente de una negación que va hasta el fondo de sí misma, que vuelve sobre sí y produce, de esta manera, efectos determinados.

La negación absoluta es entonces la negación que, cuando niega algo, se niega a sí misma en él como negación y se resuelve efectuándola. Es la negación que ya no es solamente negación, sino que, yendo

más lejos, descubre en sí el camino que conduce a lo positivo. De este modo, como ya lo hemos indicado hace un momento, lo negativo aparece como un intermediario: su apariencia inmediata se da vuelta, se subordina a los intereses de lo positivo cuyo advenimiento prepara. Es por eso que la expresión "negación de lo negativo" sería preferible para designar el conjunto de este proceso, ya que marca bien la relación intrínseca entre sus momentos y también, en la confrontación que se opera aquí entre lo positivo y lo negativo, el hecho de que sea lo positivo lo que fije las cuestiones en juego y tenga que triunfar, mientras que lo negativo está inexorablemente sometido, como un medio que lo positivo utiliza para sus propios fines. Volveremos ulteriormente sobre este punto, porque es esencial.

En relación con esta concepción desarrollada de lo negativo, las insuficiencias del spinozismo son, para Hegel, evidentes:

> "[...] Spinoza se detiene en la negación como determinación o calidad; no prosigue hasta el conocimiento de ella como negación absoluta, es decir, negación que se niega a sí misma; por lo tanto su substancia no contiene ella misma la fuerza absoluta, y el conocimiento de ella no es conocimiento inmanente".[3]

Por la forma de reflexión abstracta que se fijó, el spinozismo es un pensamiento detenido, incapaz de captar lo negativo en el movimiento que lo lleva irresistiblemente, más allá de sí mismo, hacia lo positivo: "se detiene" en la negación inmediata, captada restrictivamente como un negativo que no es más que negativo, y "no prosigue hasta" la resolución de esta negatividad en lo efectivo y lo racional, es decir en el concepto. Es lo que explica la caída en lo negativo en la que desemboca finalmente su sistema: al haber planteado de entrada lo absoluto como identidad inmediata consigo, no puede reflejarlo más que en sus determinaciones exteriores abstractas, que son la negación, y solamente la negación. De manera tal que el camino de ese negativo, lejos de conjurar las apariencias de la negatividad haciendo advenir un positivo, no hace más que reforzar esa negatividad, degra-

dando progresivamente lo absoluto hasta su completa desaparición. La debilidad del spinozismo proviene de que no pudo encontrar en el entendimiento un arma eficaz contra lo negativo, y en particular esa arma absoluta que es la negatividad infinita, o negación de la negación, porque ésta pertenece al pensamiento racional, en tanto no se deja reducir a las determinaciones del entendimiento y garantiza su desarrollo concreto, la vida inmanente.

Hegel dice incluso que el razonamiento de Spinoza se interna en oposiciones inconciliables o insolubles porque no llegó al proceso racional de la contradicción:

> "El entendimiento tiene determinaciones que no se contradicen; no puede hacer frente a la contradicción. Ahora bien, la negación de la negación no es otra cosa que la contradicción, pues al negar la negación como simple determinabilidad, es de una parte afirmación y, de otra parte, negación en general; y esta contradicción, que es precisamente lo racional, es lo que se echa de menos en Spinoza".[4]

Para Spinoza, determinar un ser, sea el que fuere, sería determinarlo de manera finita: la determinación es solamente reflejada por el entendimiento como un límite, es decir –lo hemos visto–, como una relación de exterioridad. Por eso un ser siempre está determinado en relación con otro ser, que constituye su negación. Así el pensar, como atributo, es decir determinación de la substancia, se plantea como un o-puesto en la limitación que lo separa de otro atributo, la extensión. Estos dos términos no tienen en sí mismos las condiciones de su unidad, que debe ser reflejada entonces fuera de ellos, en la substancia en la que son indistintos, indiferentes. Así, de lo absoluto a sus determinaciones, y de esas determinaciones al absoluto mismo, no puede establecerse ninguna progresión racional, porque se trata de términos irreductibles, ligados por relaciones exclusivamente negativas.

El pensamiento racional de la contradicción afirma, por el contrario, la unidad de los contrarios, y no se contenta con asociarlos

o reunirlos en un equilibrio mecánico, sino que revela su relación íntima al mismo tiempo que la realiza. La contradicción (*Widerspruch*) se distingue de la oposición (*Gegensatz*) por el hecho de no ser una relación fijada entre términos distintos y antagonistas, sino ese movimiento irresistible que descubre en cada uno de sus elementos la verdad del otro y los produce, de esa manera, como los momentos de un proceso único en el cual aparecen como inseparables. La substancia spinozista no es, según Hegel, más que una unidad de opuestos, porque ella resuelve por una decisión brusca, sin necesidad verdadera, el antagonismo exterior de sus determinaciones; el concepto hegeliano es una unidad de contrarios porque su desarrollo es también retorno a sí que plantea una identidad relacionando lo mismo con lo otro, y los reconoce así como solidarios. Como lo absoluto, en Spinoza, está dado al comienzo en la totalidad de lo que es, no puede encaminarse en ese movimiento, apropiarse de su propia contradicción para resolverla y devenir él mismo, sino que debe soportar los antagonismos inevitables en los cuales lo hace caer su pretensión irrisoria de ser inmediatamente idéntico a sí.

Es por eso que la concepción de la determinación como negación, tomada en un sentido que no comprende todavía el movimiento de la negatividad absoluta por el cual la negación se vuelve contra sí misma y deviene el auxiliar de lo positivo, representa también el límite del pensamiento spinozista, el que deja ver con claridad lo que le falta para tener éxito en su proyecto de pensar lo absoluto. Esto es lo que justifica el tipo muy particular de lectura que Hegel aplica a la filosofía de Spinoza, lectura por defecto: en todos los niveles del texto, Hegel vuelve a encontrar esta misma necesidad de pensar hasta el fondo una contradicción –es decir, de pensarla con vistas a su solución necesaria–, y cada vez constata también la misma impotencia de Spinoza para alcanzar ese objetivo, impotencia cuyo mejor indicio es la ausencia, en su sistema, del concepto de negación de la negación.

Una dialéctica impotente

Dos ejemplos nos permitirán caracterizar mejor este recorrido tan singular que consiste en tomar una filosofía a partir del hecho de su impotencia para realizar sus propias tendencias: se trata del comentario que hace Hegel de las definiciones 1 y 6 del libro I de la *Ética*.

La primera definición tiene como objeto la *causa sui*, esta noción primordial que implica una reflexividad de la substancia e inicia la transformación por medio de la cual se convierte en sujeto: "Si Spinoza hubiese seguido desarrollando lo que esta *causa sui* implica, no llegaría, como llega, a la conclusión de que la substancia es lo inmóvil (*das Starre*)" (*Lecciones*)*. ¿Qué contiene entonces esta noción, y cómo pudo pasar desapercibido este contenido?

Hegel comentó por primera vez esta definición en un texto publicado en Iena en 1802:

> "Spinoza comienza su *Ética* con la siguiente declaración: por causa de sí entiendo aquello cuya esencia implica la existencia, o, lo que es lo mismo, aquello cuya naturaleza sólo puede concebirse como existente. Ahora bien, el concepto de esencia o naturaleza sólo puede plantearse si se hace abstracción del de existencia; uno excluye al otro; uno no es determinable más que por oposición al otro; si se conectan los dos y se los plantea como uno, entonces su relación contiene una contradicción, y ambos se ven negados al mismo tiempo"[5]

Hegel descubre aquí en el spinozismo una referencia positiva porque lo interpreta de entrada en un sentido dialéctico: la unidad necesaria planteada en la *causa sui* entre la esencia y la existencia es racional en tanto que es la unidad de una contradicción cuya solución constituye. Parece entonces que Hegel comenzó más tarde a sospechar que Spinoza se quedaba en un pensamiento del entendimiento: por el momento, descubre en él un apoyo, en su propio esfuerzo para justificar el "lado negativo"[6] que comporta en sí toda filosofía auténtica y que es la condición efectiva de su racionalidad. Entonces Spinoza está, si se puede decir, del lado bueno de la razón, dado que asegura su triunfo sobre las oposiciones en las cuales el entendimiento permanece detenido, e impide así

> "[...] la transformación de lo racional en reflexión y del conocimiento de lo absoluto en conocimiento finito. Ahora bien, la forma fundamental que conduce de un extremo al otro esta transformación consiste en establecer como principio lo contrario de la primera definición de Spinoza, que explica una *causa sui* como aquello cuya esencia implica al mismo tiempo la existencia, y en afirmar como principio fundamental que el pensamiento (*das Gedachte*), por el hecho de ser un pensado, no implica al mismo tiempo un ser (*ein Sein*). Esta separación de lo racional en la cual pensamiento y ser son uno, en los términos opuestos pensamiento y ser, este apego absoluto a tal oposición, y por lo tanto el entendimiento erigido en absoluto, constituyen el fundamento que ese escepticismo dogmático repite sin descanso y que aplica en todas partes".[7]

Para que la filosofía de Spinoza escape a la condena así lanzada contra la reflexión abstracta, e incluso para que sirva para aplastarla un poco más, es preciso proceder entonces a una doble trasposición: primero, remitir la relación que establece la definición entre esencia y existencia a la relación entre pensamiento y ser; luego, identificar esta relación como una contradicción, y el objeto definido, la *causa sui*, como la resolución de esta contradicción. Es manifiesto que el carácter "auténticamente racional" de la filosofía de Spinoza no puede ser reconocido más que a condición de que ésta sea tergiversada. ¿Pero qué quedará de esta racionalidad si, volviendo a su literalidad, se renuncia a esas trasposiciones que la salvan?

A decir verdad, el comentario de esta misma definición que Hegel propondrá más tarde en sus *Lecciones sobre la historia de la filosofía* nos aleja todavía un poco más del texto:

> "La unidad del pensamiento general y de la existencia (*die Einheit des Gedankens und der Existenz*) se establece, como se ve, desde el primer momento; y en torno a esta unidad habrá de girar continuamente todo. Esto de la causa de sí mismo (*causa sui*) es una expresión importante, pues mientras nos imaginamos que el efecto es lo opuesto a la causa, la causa de sí mismo es aquella causa que, al actuar y separar lo otro, sólo se produce, al mismo tiempo, a sí mismo, por lo tanto, al producirse, levanta esta distinción. El establecerse a sí mismo como si fuese otro es el contraste y, al mismo tiempo, la negación de esta pérdida; estamos ante un concepto totalmente especulativo, más aun, ante un concepto fundamental en toda especulación. La causa en que la causa es idéntica al efecto es la causa infinita; y si Spinoza hubiese seguido desarrollando lo que esta *causa sui* implica, no llegaría, como llega, a la conclusión de que la substancia es lo inmóvil".*

Esta vez, Hegel descubre una nueva contradicción en la *causa sui*: la contradicción entre la causa y el efecto. Esta contradicción, que lleva en sí la causalidad de la substancia –dado que la causa sólo puede ser pensada en relación con sus efectos, en los cuales se exterioriza–, se ve de entrada superada en la identidad consigo de la substancia, que funda la unidad de los contrarios, causa y efecto. Pero esta "dialéctica" se detiene desde el principio porque Spinoza, en lugar de hacer coincidir su sistema con el desarrollo de esta contradicción, la da enseguida por resuelta, al plantear inmediatamente la identidad consigo misma de la substancia. Hermoso ejemplo de filosofía a pistoletazos[8], que agota desde el inicio todo el tenor de su contenido y luego no tiene nada que decir (nada que decir que sea verdadero, se entiende). Desarrollar con más precisión lo que hay en la *causa sui* no podría significar más que una cosa: mantener su contradicción abierta todo el tiempo necesario para su maduración, con el fin de que su solución comprenda todos los intermediarios necesarios para su realización, en lugar de encerrarla enseguida bajo el impulso de esa impaciencia teórica que "pide lo imposible: alcanzar el objetivo sin los medios".[9]

Desde las primeras líneas de la *Ética*, Hegel descubre entonces la marca de la insuficiencia característica del spinozismo: presente implícitamente, la contradicción está privada, sin embargo, de su explicitación racional en una exposición ordenada y progresiva.

En la sexta definición, cuyo objeto es Dios, Hegel descubre la misma promesa de racionalidad no cumplida. En su comentario de las *Lecciones*, se interesa sobre todo por la explicación que acompaña esta definición, y que trata sobre la diferencia entre los dos infinitos, el absolutamente infinito y el infinito solamente en su género. He aquí esta explicación, tal como fue formulada por Spinoza:

> "Digo *absolutamente infinito*, y no *en su género*, pues de aquello que es meramente infinito en su género podemos negar infinitos atributos, mientras que a la esencia de lo que es absolutamente infinito pertenece todo cuanto expresa su esencia, y no implica negación alguna".*

Si este texto retiene la atención de Hegel, es porque el concepto de negación figura, en él, en términos propios: se debe por lo tanto encontrar allí una indicación sobre la interpretación spinozista de este concepto.

Lo que es absoluto solamente en su género, es decir, el atributo, es aquello de lo que se puede negar una infinidad de cosas. Hegel interpreta esta particularidad de la siguiente manera: el atributo es aquello cuya naturaleza implica una negación y, en tanto tal, es una determinación de la substancia, determinación exterior, solamente negativa... Ese infinito es, prosigue, el "infinito malo", el infinito de la imaginación, que no está representado más que por un pasaje al límite, "y así sucesivamente hasta el infinito". Éste se opone al infinito del pensar, o al absolutamente infinito, que se sostiene fuera de toda negatividad y es pura afirmación de sí, o incluso infinito en acto, es decir, el infinito concebido como efectivo y no solamente representado como un posible. Y Hegel concluye esta síntesis exclamando: "Y es absolutamente exacto. Lo que ocurre es que habría podido expresarlo mejor,

diciendo: 'Es la negación de la negación'".* Si tomamos la relación entre los atributos como una contradicción -y hemos visto, en efecto, que Hegel conserva, para desarrollar la noción de atributo, solamente dos atributos, el pensamiento y la extensión, y los coloca uno en relación con el otro–, Dios es esta contradicción resuelta, en la medida en que es a la vez afirmación absoluta de sí y negación absoluta, es decir, superación de todas las negaciones específicas que constituyen la esencia específica de cada atributo; de esta manera, también, se inicia un movimiento hacia lo racional –completamente característico del proceder de Spinoza tal como Hegel lo comprende–, incluso si ese movimiento se detiene inmediatamente y la contradicción fecunda queda enseguida fijada en una oposición estéril y abstracta.

El abuso de esta interpretación propuesta por Hegel obedece evidentemente al hecho de que Spinoza no dice en ninguna parte que la esencia que constituye cada atributo "implique una negación". Sin lo cual evidentemente esta esencia no podría ser ya "concebida por sí". Por otra parte, cuando Spinoza escribe que el absolutamente infinito comprende en su esencia "todo cuanto expresa su esencia, *y no implica negación alguna*", esta expresión designa los atributos mismos en cuanto están todos en la substancia que se expresa en ellos de una manera completamente afirmativa: para introducir en la esencia del atributo una negatividad, es preciso desprenderlo de la substancia en la cual existe con el fin de intentar comprenderlo, de manera abstracta, a partir de la diferencia que lo separa de todos los otros; es preciso entonces dejar de concebirlo por sí –pero no es tal más que en la substancia– para concebirlo en su relación con otras esencias, que él niega y que lo niegan. Es absolutamente necesario que Hegel invierta así la verdadera naturaleza de los atributos –hemos visto cómo: no conservando más que dos y colocándolos en una relación de oposición– para que pueda identificar la infinidad de los atributos, de lo que es "infinito solamente en su género", al infinito de la imaginación o al "infinito malo", tal como Spinoza lo caracteriza, por otra parte, en la carta 12 a Louis Meyer. Lo que es infinito en su género no es entonces menos, o diferentemente infinito, que lo que es absolutamente infinito, puesto que no es infinito sino en sí.

Es por eso que no está permitido decir, como lo hace Hegel, que le falte a la filosofía de Spinoza la idea de negación de la negación, y que sea ésa la causa de su imperfección o de su inacabamiento. Como dice el mismo Spinoza, el término imperfección significa "que le falta a un ser aquello que sin embargo le pertenece por naturaleza".[10] Ahora bien, la idea de "negación de la negación" y la concepción muy particular de la contradicción que está ligada a ella es justamente lo que el razonamiento seguido por Spinoza excluye decididamente. Los comentarios de Hegel que acabamos de reproducir son también, más que erróneos, incongruentes, en la medida en que le aplican por la fuerza a la demostración spinozista el tipo de argumentación que justamente ésta había eliminado desde el comienzo, como Hegel mismo lo señala en otra parte. De todos modos, esta incongruencia no es gratuita, sino que es paradójicamente pertinente, porque pone justamente en evidencia, *a contrario*, una característica esencial de la filosofía spinozista, su *resistencia* a cierta forma de argumentación con la cual es vano medirla porque ella constituye por adelantado su refutación: la dialéctica hegeliana.

Lo finito y lo infinito

Volvamos ahora a la fórmula *"omnis determinatio est negatio"*, y veamos cuál es su significación para el mismo Spinoza. Aparece en la carta 50 a J. Jelles, a la que ya hemos hecho referencia para explicar que Dios, tal como lo comprende Spinoza, sólo puede ser caracterizado como un ser único de manera impropia. Literalmente, se lee allí: *"determinatio negatio est"*, y toma la forma de una afirmación incisa. En su comentario de la *Ética*[11], L. Robinson llega al punto de suponer que esta frase no es de la pluma de Spinoza, cuya carta estaba escrita originalmente en holandés, sino que ella debió haber sido agregada, a guisa de aclaración, en la versión latina. Sin llegar a esta posición extrema, vemos inmediatamente qué desfase existe entre esta inscripción, tal como figura en el texto latino de la carta de Spinoza, y lo que Hegel extrajo de ella: de una proposición incisa que remite a un

contexto muy particular, sobre el cual volveremos, hizo una proposición general, que toma una significación universal por la adjunción de una pequeña palabra que cambia todo y que confunde muchas cosas: *omnis*.

Ahora bien, en la carta 50 a J. Jelles, Spinoza no aborda el problema de la determinación en general, sino que lo toma en relación con un caso muy particular, que es el de la figura. Es preciso retomar íntegramente el pasaje:

> "En lo que respecta a que la figura es una negación, y no verdaderamente algo positivo, es manifiesto que la pura materia, considerada de manera indefinida, no puede tener figura alguna, y que la figura encuentra solamente lugar en los cuerpos finitos y determinados. Porque el que declara percibir una figura no indica con ello nada más que el hecho de que concibe una cosa determinada y la manera en la cual está determinada. Entonces esa determinación no pertenece a la cosa según su ser (*juxta suum esse*) sino que es, por el contrario, lo que ella no es (*ejus non esse*). Por eso, entonces, al no ser la figura más que una determinación –y la determinación es una negación–, no podrá, como fue dicho, ser otra cosa más que una negación".

Este texto no se presta a ningún equívoco, con tal que se lo comprenda íntegramente. Su "objeto" es la figura, que es una realidad muy particular en la medida en que no es ni una idea ni una cosa, sino *un límite*: en este sentido, no es un ser físicamente real, sino solamente un ente de razón, y es por eso que su contenido es negativo. Así, "percibir una figura" no es para nada "percibir" una cosa tal como es, sino que es "concebirla" como determinada, es decir en tanto está limitada por otra cosa: la figura no expresa ninguna otra cosa más que esta limitación recíproca que existe entre "cuerpos finitos y determinados", y que los representa no según su ser propio, sino según lo que no son.

Por anticipación, aproximemos esta definición a lo que dice Spinoza en otra carta donde trata, en otros términos, el mismo problema:

> "En lo que respecta al todo y las partes, considero a las cosas como partes de cierto todo, en tanto cada una de ellas se adapta a todas las otras, de manera tal que son todas entre ellas, y en la medida de lo posible, armoniosas y concordantes; pero, en tanto esas cosas se oponen, cada una de ellas forma entonces en nuestro espíritu una idea separada y debe ser considerada no como una parte, sino como un todo".[12]

Percibir una figura es concebir una cosa en tanto está limitada por otra, que se opone a ella; es considerarla, entonces, como un todo, y distinguirla de las otras cosas que no pertenecen a esa configuración. Pero si uno se ubica en otro punto de vista, según el cual por el contrario la figura se adapta, o conviene a las cosas que aparecen como actuando sobre ella desde el exterior, se presenta como una parte en relación con un todo, que procede él mismo de otra determinación. Resulta de ello, primero, que la representación de la figura no depende de la cosa que ella limita, sino del punto de vista del entendimiento que la recorta en el encadenamiento infinito de las cosas singulares considerándola como un todo. Por otra parte –y veremos que esta idea es muy importante en Spinoza–, la noción de totalidad, en tanto depende de tal determinación, no representa la existencia positiva de un ser que se afirma una vez para siempre en una individualidad establecida, sino que comporta en sí la idea de una limitación y, por su intermedio, de una negación. Aquí se esboza la distinción, escandalosa para Hegel, entre substancia y sujeto: la substancia es lo que no puede ser sujeto en la medida en que, al ser absoluta, y por lo tanto indeterminada, no puede ser determinada como un todo; a la inversa, el sujeto es lo que, según su propia limitación, no puede ser substancia.

Lo que provoca el problema aquí es la noción de determinación. Es evidente que, tal como funciona en la carta 50 a J. Jelles, no se aplica a cualquier tipo de realidad. No concierne sin duda a los atributos, que

son ellos mismos ilimitados y cuya esencia no comporta negación alguna: hemos explicado suficientemente que no se limitan unos a otros, lo cual es la consecuencia de su propia infinidad y la condición de su carácter substancial; por otra parte, sería absurdo que se limitaran a sí mismos, y en sí mismos. Pero la noción de determinación, tal como se define aquí, ¿puede aplicarse incluso a los modos, por ejemplo a los modos de la extensión, cuya existencia implica por el contrario una limitación? Tampoco lo parece.

En efecto, los cuerpos "finitos y determinados" sólo son determinados en este sentido, es decir negativamente, si un entendimiento los concibe desde el punto de vista de su limitación recíproca, independientemente del orden efectivo de la naturaleza, en el interior del cual están entre ellos en una relación de conveniencia, como las partes de un todo. Entonces, el encadenamiento de los modos se presenta como una sucesión discontinua cuyos términos están separados por el hecho de que se niegan unos a otros, oponiéndose. ¿Pero esta representación es adecuada? Sin duda no lo es, en la medida en que no conoce sus objetos según su causa, la substancia infinita que se expresa en ellos de manera absolutamente continua: al plantear lo finito fuera de lo infinito, como lo negativo en relación con lo positivo, lo considera desde el punto de vista abstracto de la imaginación que separa lo que está íntimamente unido y que interpreta toda totalidad como si estuviera constituida en sí misma a partir de la relación entre sus partes.

Determinar la extensión por la figura, como lo hizo Descartes, es comprenderla negativamente, remitiéndola a una relación de limitación recíproca, indiferente e incompleta, a un orden abstracto en el cual el movimiento puede intervenir solamente desde el exterior:

> "En cuanto a la extensión cartesiana concebida como una masa inerte, no solamente es difícil sino totalmente imposible deducir de ella la existencia de los cuerpos. La materia en reposo, en efecto, perseverará en su reposo en la medida en que éste esté en aquélla; no será puesta en movimiento sino por una causa exterior más potente; es por eso que no dudé antes en afirmar que los principios cartesianos de la naturaleza son inútiles, por no decir absurdos".[13]

Es también comprenderla exclusivamente desde el punto de vista de lo finito, a partir de lo cual su infinidad no puede ser captada sin contradicción, como lo indica con claridad la carta 12 a Louis Meyer:

> "Bromean entonces, por no decir que desvarían, aquellos que piensan que la substancia extensa está compuesta por partes, es decir, por cuerpos realmente distintos unos de otros. Es como si alguien se esforzara, mediante la adjunción y la acumulación de una multitud de círculos, por producir un cuadrado, un triángulo o cualquier otro objeto de esencia radicalmente diferente de la del círculo".

La manera en que procede la imaginación se hace aquí evidente: para aprehender la extensión, la determina o la divide, e intenta enseguida reconstituirla, engendrarla a partir de los elementos así obtenidos. Pero esta "génesis" sólo puede ser ficticia: no expresa nada más que la impotencia de la imaginación para representar lo infinito de otra manera que no sea dividiéndolo, de una manera estrictamente negativa, y por lo tanto inadecuada a su esencia. Lo cuantitativo, tomado tal como es en sí, así como lo concibe el entendimiento, aparece por el contrario como indivisible, es decir, no reductible a partes discretas, que son solamente su negación y a partir de las cuales no puede ser comprendido positivamente.

Es lo que, en una observación del libro I de la *Lógica* consagrada al "concepto de cantidad en Spinoza",[14] Hegel designa con la noción de *cantidad pura*, apoyándose en el escolio de la proposición 15 (*Ética*, I):

> "Si consideramos la cantidad tal como se da en la imaginación –que es lo que hacemos con mayor facilidad y frecuencia–, aparecerá finita, divisible y compues-

ta de partes; pero si la consideramos tal como se da en el entendimiento, y la concebimos en cuanto substancia –lo cual es muy difícil–, entonces, como ya hemos demostrado suficientemente, aparecerá infinita, única e indivisible".

Determinar la cantidad remitiéndola a una causa exterior es negar su infinidad, lo cual prohíbe que se comprenda positivamente su esencia.

A propósito de esto, Spinoza introduce una distinción entre lo que Hegel llama el "infinito malo" y el infinito racional; pero esta distinción no tiene nada que ver con la de lo infinito en su género y lo absolutamente infinito. El infinito malo responde a la actitud de la imaginación que pretende comprender cualquier cosa determinándola, es decir, negando su esencia, en un conocimiento necesariamente inadecuado. Ahora bien, esta deformación concierne tanto a la substancia como a sus afecciones:

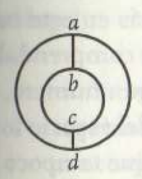
"Como hay numerosas cosas que sólo podemos captar por el entendimiento, y de ninguna manera por la imaginación, tales como la substancia, la eternidad, etcétera, nos aplicamos verdaderamente a desvariar por medio de la imaginación si intentamos explicar tales conceptos con ayuda de nociones como el tiempo, la medida, etcétera, que no son más que auxiliares de esta imaginación. *Ni siquiera los modos de la substancia pueden ser conocidos correctamente si se los confunde con esos entes de razón o auxiliares de la imaginación.* Cuando caemos en esta confusión, en efecto, los separamos de la substancia y de la manera en la cual derivan de la eternidad, descuidando así aquello sin lo cual no pueden ser conocidos".[15]

Conocer adecuadamente los modos finitos consiste en concebirlos no a partir de su finitud, es decir, de su limitación recíproca (véase *Ética*, I, definición 2), sino a partir de la infinidad de la que dependen

y que deben comprender en su propio concepto, si es cierto que "el conocimiento del efecto depende del conocimiento de la causa y *lo implica*" (*Ética*, I, axioma 4). Para la imaginación, por el contrario, la finitud es un dato en sí insuperable, y la representa tal cual, fuera de cualquier referencia al infinito, por medios estrictamente finitos, es decir, como lo dice Spinoza, por la medida y por el número: la imaginación traspone esta fijación a lo finito al infinito, al que intenta analizar con ayuda de esos mismos instrumentos, en vano.

Para hacer comprender esta relación de implicación o de envoltura que liga lo finito a lo infinito para un conocimiento adecuado, Spinoza toma de la geometría un ejemplo sobre el cual es preciso insistir, ya que Hegel se refirió a él en varias ocasiones: en el capítulo de las *Lecciones sobre la historia de la filosofía* (comentario de la 6ffi definición del libro I de la *Ética*); en el libro I de la *Lógica* (observación histórica sobre el infinito matemático que se encuentra al final del capítulo sobre el *quantum*).

A fin de que la discusión gane un poco en claridad, comencemos por retomar el ejemplo geométrico tal como lo da Spinoza:



"Todas las desigualdades del espacio (*inegalitates spatii*) interpuesto entre dos círculos, AB y CD, y todas las variaciones que debe padecer la materia que muta en ese espacio, son superiores a cualquier número. Y esto no se concluye a partir de la amplitud excesiva del espacio interpuesto: en efecto, por más pequeña que sea la parte de este espacio que tomemos, las desigualdades de esta pequeña parte serán sin embargo superiores a cualquier número. Y esto tampoco se concluye, como ocurre en otros casos, de que nosotros no tengamos ni máximo ni mínimo –en efecto, en el ejemplo aquí presentado, tenemos uno y otro: el máximo es AB y CD el mínimo–, sino que se concluye solamente de lo siguiente: que la naturaleza del espacio interpuesto entre dos círculos que tienen centros distintos no puede soportar

nada semejante. Por eso, si alguien quisiera determinar por algún número (*certo aliquo numero determinare*) esta variación, deberá al mismo tiempo concluir que un círculo no es algo circular".[16]

En este texto, el "espacio interpuesto" entre los dos círculos no concéntricos designa el conjunto de las distancias comprendidas entre AB y CD que separan a las dos circunferencias. Las "desigualdades de este espacio" son el conjunto de diferencias entre estas distancias desiguales o su variación. Este conjunto no es reductible a ningún número, porque se trata de una variación continua, lo cual es consecuencia de la circularidad de las figuras ADA y BCB. Ahora bien, esta "incertidumbre" no proviene del hecho de que el espacio interpuesto entre ambos círculos sea de una "amplitud demasiado grande", es decir de que su magnitud esté ilimitada: por el contrario, está limitada por las dos circunferencias, y esta limitación está marcada por los dos segmentos desiguales AB y CD, que son las formas extremas de su variación. Por otra parte, si se toma solamente una parte de este espacio, por ejemplo la que va de AB a CD en el sentido de las agujas del reloj, persiste la misma incertidumbre: aparece además en este caso el hecho de que la suma de desigualdades de distancia comprendidas en ese semiespacio, sin poder ser representada por algún número, es la mitad de la suma de las desigualdades de distancia del espacio total comprendido entre las dos circunferencias, conjunto que tampoco es reductible a ningún número: es la carta 81 a Tschirnhaus la que agrega esta precisión.

Las dificultades que ilustra este ejemplo no son tales más que para la imaginación que quiere representar todo por medio de números y que, en este caso, busca analizar la magnitud con un número, lo que la conduce a paradojas insolubles. Pero los matemáticos, que perciben las cosas clara y distintamente, no se dejan detener por estas paradojas:

> "En efecto, además del hecho de que han encontrado muchas cosas que no pueden ser explicadas por medio de ningún número, lo cual vuelve suficientemente manifiesta la impotencia de los números para determinar todo, tienen incluso muchas otras que no pueden ser igualadas (*adaequari*) a ningún número, pero que son superiores a cualquier número que pueda darse. Y sin embargo ellos no concluyen que tales cosas son superiores a cualquier número en razón de la multitud de sus partes, sino en razón de que la naturaleza de la cosa no puede, sin contradicción manifiesta, soportar el número (*numerum pati*)".

Hay magnitudes limitadas que no pueden ser numeradas, porque el movimiento que las constituye es absolutamente continuo, y por lo tanto indivisible. Es la imaginación la que ve allí una contradicción y allí se detiene, mientras que para el entendimiento la noción de lo continuo es perfectamente clara y distinta.

Veamos ahora cómo interpreta Hegel este mismo ejemplo, primero según el texto de la *Lógica* que proviene de su pluma (las *Lecciones*, por el contrario, fueron reconstituidas a partir de apuntes de alumnos que comprendieron y registraron más o menos bien el razonamiento de Hegel):

> "Se sabe que su ejemplo del infinito verdadero es un espacio entre dos círculos desiguales, uno de los cuales cae en el interior del otro sin tocarlo, y que no son concéntricos. Daba gran importancia, al parecer, a esta figura y al concepto; un ejemplo de la manera en la cual los utilizó es que hizo de ellos el tema director (*Motto*) de su *Ética*. 'Los matemáticos –dice– concluyen que las desigualdades que son posibles en tal espacio son infinitas no a causa de la multitud infinita de las partes, ya que su magnitud es determinada y limitada, y se pueden plantear tales espacios más grandes y más pequeños, sino porque la naturaleza de la cosa supera toda determinabilidad (*weil die Natur des Sache jede Bestimmheit übertrifft*).' Lo vemos: Spinoza rechaza esa representación del infinito según la cual se lo

representa como multitud o como serie que no están acabadas, y recuerda que aquí, en el espacio que comporta el ejemplo, el infinito no está más allá sino que está presente y completo (*gegenwärtig und vollständig*); [este espacio es un espacio infinito 'porque la naturaleza de la cosa supera (*übersteigt*) toda determinabilidad', porque la determinación de magnitud que se encuentra contenida allí no es al mismo tiempo un *quantum*. A este infinito de una serie, Spinoza lo denomina infinito de la imaginación; por el contrario, al infinito como referencia a sí mismo lo llama el infinito del pensar o *infinitum actu*. Es en efecto *actu*, es efectivamente infinito, porque en sí mismo está completo y presente (*vollendet und gegenwärtig*)]".[17]

En la segunda edición de la *Lógica*, el pasaje entre corchetes se modifica de la manera siguiente:

"Este espacio es algo limitado, pero también algo infinito 'porque la naturaleza de la cosa sobrepasa toda determinabilidad', porque la determinación de magnitud que se encuentra allí comprendida no es tampoco representable como un *quantum*, o bien, de acuerdo con la expresión kantiana ya citada, la síntesis que conduce a un *quantum* –discreto– no puede consumarse. Cómo, en general, la oposición del *quantum* continuo y discreto conduce al infinito, es algo que debe ser explicitado en una nota ulterior. A este infinito de una serie, Spinoza lo denomina infinito de la imaginación; por el contrario, al infinito como referencia hacia sí mismo [lo llama] el infinito del pensar o *infinitum actu*. Es propiamente *actu*, es efectivamente infinito, porque está en sí mismo completo y presente".

He aquí por fin cómo el mismo ejemplo es presentado y comentado en las *Lecciones sobre la historia de la filosofía*:

"En este punto, Spinoza recurre también a figuras geométricas para ilustrar el concepto de lo infinito. En sus obras póstumas, y ya antes, en la *Ética* [...], nos encontramos con dos círculos inscritos el uno en el otro, pero no concéntricos. 'Las distancias desiguales del espacio entre AB y CD sobrepasan todo número, a pesar de que el espacio intermedio no es tan grande.' En efecto, si quisiera determinarlas todas, tendría que proceder en una serie infinita. Pero este proceder sería siempre defectuoso, encerraría una negación; y, sin embargo, este infinito malo es algo terminado, limitado, algo afirmativo, real y presente en aquel plano como un espacio perfecto entre los dos círculos. O bien, una línea limitada está formada por una cantidad infinita de puntos: trátase de algo presente y limitado; el más allá de esa cantidad infinita de puntos, no consumados, se halla consumado en ella y ha retornado ya a la unidad. [...] Lo infinito debemos representárnoslo como algo presente y real; y esto acontece en el concepto de causa de sí mismo (*causa sui*), que es por lo tanto verdadera infinitud. Tan pronto como la causa tiene enfrente otra cosa, el efecto, existe infinitud; pero aquí esta otra cosa se levanta para convertirse en ella misma".*

Al leer estos textos, podemos preguntarnos primero si se relacionan efectivamente con el pasaje de Spinoza que hemos reproducido al comenzar, hasta tal punto lo interpretan libremente. Esta duda podría encontrar una confirmación en el hecho de que Hegel se refiere, cada vez, a una "carta XXIX de Spinoza". Ahora bien, en todas las ediciones de la correspondencia, este número es el de una carta de Oldenburg que habla de algo completamente diferente. Sin embargo, es preciso admitir que Hegel se refiere a una carta escrita por Spinoza, la XII a Louis Meyer; y especificar que lo hace a costa de cierto desplazamiento de su contenido efectivo.

En primer lugar, el ejemplo, tal como lo reproduce Hegel, no es

el mismo que aparece en el texto de Spinoza: en cada caso, la misma figura se explota en sentidos bien diferentes, como lo ha señalado M. Gueroult[18]. Spinoza, hemos visto, considera la variación de las distancias comprendidas entre las dos circunferencias y observa que es continua. Por tal motivo, no se la puede determinar por medio de un número. En la *Lógica* y en las *Lecciones*, Hegel habla solamente del espacio interpuesto entre las dos circunferencias, que está constituido por una infinidad de distancias desiguales, y que sin embargo está "terminado" o "en sí mismo completo y presente", puesto que está comprendido entre límites fijos. Si se interpreta así el ejemplo, no se ve más, evidentemente, en qué reside el interés de presentar círculos no concéntricos: el mismo razonamiento valdría si las distancias que separan las dos circunferencias fueran en ambas partes iguales. Hegel descuida entonces algo que es, por el contrario, esencial en el razonamiento propuesto por Spinoza: es la idea de una variación comprendida entre un mínimo y un máximo, por lo tanto de una progresión determinada que no puede, sin embargo, ser representada por un número.

Pero ésta no es la modificación más importante que le aporta al texto de Spinoza. Más característico todavía es el hecho de que Hegel introduzca, inyecte la noción de infinito en acto, que no figura allí de manera expresa, tal como lo podemos constatar sin dificultad remitiéndonos al texto que hemos reproducido anteriormente. Es cierto que la carta de la cual se extrajo este fragmento se conoce con el nombre de carta sobre el Infinito (el mismo Spinoza utiliza esta expresión en su carta LXXXI a Tschirnhaus), y que comienza así: "Usted me pregunta qué pienso sobre el Infinito, y le responderé de buen grado". ¿Cómo toma un lugar el ejemplo geométrico en el contexto de esta discusión sobre el infinito?

Para salir de las dificultades que implica el uso corriente de la noción de infinito, uso dirigido por la imaginación, es suficiente, dice Spinoza, respetar cierto número de distinciones. Está lo que es infinito por su naturaleza (y que se concibe por sí mismo como infinito) y lo que es infinito por la fuerza de su causa (y no por su propia esencia);

está lo que es infinito porque no tiene límites, y lo que es infinito porque no es determinable numéricamente. Nos enfrentamos aquí con dos distinciones sucesivas, expuestas fuera de toda precisión a propósito del campo que comparten, o que se reparten: en su comentario de la carta sobre el Infinito, M. Gueroult las refiere a la enumeración de cuatro casos sucesivos, lo cual, en relación con el texto de Spinoza, parece excesivo. Estas dos distinciones remiten a la de la substancia (que es concebida por sí) y sus afecciones (que no pueden ser concebidas por sí), y también a la de la razón (que conoce las cosas adecuadamente, tales como son) y la imaginación (que representa las cosas de una manera inadecuada). Las paradojas tradicionales sobre el infinito provienen de que estas distinciones no se respetan: reestablecerlas es suficiente, por el contrario, para que todas las contradicciones sean no resueltas sino borradas, puesto que dependen solamente de los términos en los cuales un problema ha sido mal planteado.

El ejemplo geométrico, tal como lo introduce Spinoza, se relaciona con una de estas distinciones: deja ver lo que es infinito porque no puede ser determinado por ningún número, aunque esté comprendido dentro de ciertos límites. Es preciso recordar que es la imaginación la que es llevada a determinar por medio de un número una progresión continua comprendida entre un mínimo y un máximo: para ello, intenta dividirla en partes y reconstituir su variación a partir de estos elementos. Pero la progresión, al ser continua, no puede ser dividida de esta forma. Por eso se pone de manifiesto que no puede ser determinada numéricamente. Si nos mantenemos más cerca de este razonamiento, es entonces la imaginación la que descubre así una infinidad, en un *quantum* que ella no alcanza a igualar a ningún número y al que determina, por un pasaje al límite, como superior a todo número, y por lo tanto como ilimitado. ¿Por qué es inadecuada esta representación? Porque ignora el hecho esencial de que su objeto está limitado, puesto que está comprendido entre un mínimo y un máximo. Por lo tanto es también finito, en el sentido preciso que Spinoza otorga a esta noción ("se llama *finita en su género* aquella cosa que puede ser limitada por otra de su misma naturaleza", *Ética*, I, definición 2). Parece entonces que el error de la imaginación consiste en

tomar como infinita, en su tentativa de determinarla numéricamente, una cosa que es en sí misma, si se puede decir, finita.

Pero las cosas no son tan simples, ni tan tajantes. Para escapar a la inclinación de la imaginación no basta con reestablecer una separación neta entre lo infinito en sentido estricto, es decir lo ilimitado, y lo finito, es decir lo limitado. Porque tal separación, tomada literalmente, es generada también por la imaginación, que descuida un carácter esencial de lo finito: que no se explica por sí, que no es nada fuera de lo infinito que lo produce y cuyo concepto implica necesariamente. Desde este punto de vista, el ejemplo geométrico entra también en otro de los casos distinguidos por Spinoza: el de lo que es infinito por la fuerza de su causa, lo cual es propio a todos los modos, sean infinitos o finitos. La variación de las distancias comprendidas entre los dos círculos no concéntricos es también infinita, no en sí misma puesto que está limitada, sino como afección de la substancia que se expresa en ella como la causa en su efecto.

Aquí es donde aparentemente volvemos a encontrar a Hegel, porque éste, a pesar de todas las libertades que se toma con el texto de Spinoza, despeja muy bien en él ciertas tendencias esenciales. Por una parte, en efecto, Hegel comprendió que lo que está en juego en el ejemplo es cierto aspecto del problema de la causalidad, representado por la relación de la substancia con sus afecciones. Por otra parte, designa esta relación por la noción de infinito en acto (*infinitum actu*) de una manera que parece pertinente. Esta noción aparece en Spinoza en el parágrafo que precede a aquél en el que se expone el ejemplo geométrico: aquellos que –dice– ignoran la verdadera naturaleza de las cosas porque la han confundido con los entes de razón por los cuales la imaginación intenta representarla (a saber, el número, la medida y el tiempo), "negarán el infinito en acto" (*infinitum actu negarunt*). ¿Qué es un infinito en acto? Es un infinito que no se da en una serie ilimitada, o sea de una manera virtual o potencial, sino de una sola vez: es él el que está presente en una realidad limitada, tal como lo es una variación comprendida entre un mínimo y un máximo, de manera "completa y presente", para retomar las palabras de Hegel. Esta noción, tomada del vocabulario de la escolástica, indica que la

posición adoptada por Spinoza sobre esta cuestión está tan alejada de la de Descartes como de la de Leibniz:[19] para Descartes, que procede analíticamente a partir de las evidencias de una razón finita, el infinito en acto es incomprensible porque no puede ser construido intuitivamente; para Leibniz, que resuelve el problema de un *continuum* mediante el método del cálculo infinitesimal, no hay más que un infinito en potencia, dado *eminenter sed non formaliter*, por lo tanto siempre fuera de un límite asignable. La afirmación –por parte de Spinoza– de la existencia de un infinito en acto y de su racionalidad es extremadamente importante, en la medida en que expresa la presencia efectiva del infinito en lo finito por intermedio del acto por el cual realmente lo produce: esta presencia sólo puede ser negada por aquellos que remiten la naturaleza de las cosas a un criterio numérico, lo cual los conduce a ignorar su infinidad, o a tergiversarla mediante la idea de una serie ilimitada que excluye la posibilidad de un infinito en acto.

Si adoptamos esta explicación, también la otra infidelidad cometida por Hegel con respecto al texto de Spinoza parece poder justificarse. En efecto, si la noción de infinito en acto designa muy bien esta presencia inmanente de la causa en sus efectos (véase *Ética*, I, proposición 18: "Dios es causa inmanente, pero no transitiva, de todas las cosas"), todas las particularidades del ejemplo geométrico tal como lo expone Spinoza parecen superfluas: cualquier modo finito, por ejemplo la superficie comprendida entre las dos circunferencias, sean éstas o no concéntricas, o también, para retomar otro ejemplo dado por Hegel, la infinidad de los puntos comprendidos en un segmento de recta, expresa un infinito al que implica formalmente (*formaliter sed non eminenter*) como su causa. Así nos remitimos de nuevo al punto de partida: ¿por qué Spinoza introduce expresamente en su ejemplo la idea de una variación comprendida entre un mínimo y un máximo, variación que depende del hecho de que los dos círculos son no concéntricos?

Si Spinoza hubiera querido, en su ejemplo geométrico, representar solamente la idea de un *quantum* finito que comporte sin embargo una infinidad de partes y exceda todo número asignable, no habría

tenido necesidad de esta precisión; pero esta simplificación hubiera hecho al mismo tiempo inevitable la reducción de esta infinidad a una relación extensiva entre elementos, relación considerada negativamente, y por lo tanto de una manera inadecuada para la naturaleza misma de la cosa: habría vuelto de esta forma al punto de vista de la imaginación del que busca, por el contrario, distanciarse. Pero para el entendimiento que capta las cosas tal como son, según su causalidad propia, se trata aquí de una infinidad completamente diferente que debe ser comprendida afirmativamente, en el sentido propio de la afirmación absoluta de una naturaleza cualquiera: ésta aparece justamente en una variación continua pero limitada –puede entonces ser considerada fuera de toda determinación de magnitud (es lo que indica la precisión que aporta la carta 81 a Tschirnhaus)– que procede intensivamente, no según una relación abstracta y determinada negativamente, o numéricamente, entre partes extrínsecas, sino por la potencia de la causa que actúa en ella en simultaneidad, y que es la substancia en persona, en la forma de su atributo extensión. Esta diferencia entre las dos infinidades, extensiva e intensiva, está muy bien resaltada por Gilles Deleuze.[20]

La infinidad intensiva expresa directamente la relación inmanente, y no transitiva, que liga a la substancia con sus afecciones, y que es conocida únicamente por el entendimiento. De este conocimiento se concluye también algo muy importante: la infinidad tal como puede ser aprehendida en los modos no es diferente de la que constituye la substancia, sino que es formalmente la misma. Por eso las distinciones que formula la carta 12 a Louis Meyer no pueden remitirse a una enumeración de casos en los que, cada vez, se presentaría una forma diferente de infinito, ¡cómo si pudiera haber muchos tipos de infinitos! Porque, ya se exprese como *causa sui* en la substancia en tanto que natura naturante o se manifieste en el encadenamiento inagotable de los modos finitos como natura naturada, ya sea concebido adecuadamente –es decir positivamente– por el entendimiento o representado inadecuadamente –es decir negativamente– por la imaginación, el que actúa es siempre necesariamente el mismo infinito.

Aquí es preciso tomar en serio la idea de que la infinidad de la

substancia pasa, intensivamente, *en todos sus modos sin dividirse*: toda la extensión, indivisiblemente, está en una gota de agua, como todo el pensamiento está presente en acto en cada idea, y la determina necesariamente. Y es por tal motivo que, "si una sola parte de la materia fuera aniquilada, inmediatamente la extensión entera se desvanecería"[21], y lo mismo sucedería en el caso de las ideas que son "partes" del pensamiento. Así la continuidad inalterable que constituye toda realidad modal, sean cuales fueren los límites bajo los cuales uno la examine, sea cual fuere la escala en la cual se la considera, expresa por excelencia lo absoluto, es decir la unidad de la substancia: es el conocimiento de este infinito en acto lo que constituye "el amor intelectual hacia Dios", o el conocimiento del tercer género.

Como acabamos de ver, este conocimiento es afirmativo, ya que no procede de manera regresiva desde los modos hacia la substancia –que sería entonces, arrojada al infinito, su límite–, sino que procede de la substancia a sus afecciones, es decir, de la causa a sus efectos, sintéticamente, en una progresión absolutamente necesaria y continua que excluye todo recurso a lo posible y toda negatividad. No se puede decir entonces, como lo hace Hegel, que es negación eliminada o superada, y por ello comprendida, sino que es aquello cuyo concepto excluye toda negación, toda negatividad interna.

Si aplicáramos aquí literalmente el principio forjado por Hegel, *"omnis determinatio est negatio"*, haría falta agregar que el conocimiento adecuado de las cosas según su naturaleza propia excluye también por este hecho toda determinación, lo cual es evidentemente absurdo. En el ejemplo que acabamos de comentar nos enfrentábamos precisamente con una infinidad que no puede ser determinada por ningún número, pero que está en sí efectivamente determinada, puesto que es finita. Se hace evidente entonces que es preciso, a propósito del concepto de determinación, introducir también una distinción: determinar una cosa negativamente es representarla de manera abstracta a partir de sus límites, separándola de Dios que actúa en ella, intentando ajustarla a las normas formales, puros entes de razón forjados por la imaginación; por ejemplo, es captarla en tanto se le asigna cierta parte de la duración: se la remite entonces a lo que no es, a su

posible desaparición, y se la presenta como contingente. Determinar una cosa positivamente es por el contrario percibirla en su realidad física, singular, según la necesidad inmanente que la engendra en la substancia, según una ley de causalidad que es la misma por la cual la substancia se produce a sí misma, porque es la substancia misma la que se produce en sus afecciones; es también considerarla desde el punto de vista de la eternidad, en tanto ella misma es eterna, es decir, en tanto no puede ser destruida sino por una causa exterior (*Ética*, III, proposición 4).

Toda esta discusión, que nos ha llevado a consideraciones de detalle aparentemente ociosas, pero que no podíamos ahorrarnos, remite entonces a un principio fundamental, que caracteriza toda la filosofía de Spinoza: no hay dos órdenes de realidad separados, dos "mundos" –uno infinito, el otro finito– en los cuales funcionarían formas de necesidad, leyes de causalidad distintas. El objetivo de Spinoza no es tampoco descubrir entre esos dos órdenes una relación de conveniencia, realizada en una serie gradual de intermediarios que permitirían pasar de uno al otro por un movimiento sucesivo: ése es el "orden" imaginado por Hegel, el que va de la substancia a los atributos, luego de los atributos a los modos, determinando progresivamente lo absoluto, es decir, negándolo en lo relativo. Para Spinoza, es un único y mismo orden, no ya el orden abstracto de la imaginación sino el orden concreto, físicamente real, de la substancia, el que se expresa simultánea e idénticamente como absoluto y como relativo, y el que es conocido de manera contradictoria por el entendimiento y por la imaginación. Es por eso que la relación entre la substancia y sus afecciones no puede agotarse en la simple oposición entre lo indeterminado y lo determinado, entre lo positivo y lo negativo, tal como lo interpreta Hegel, en los términos de una lógica paradójicamente abstracta.

La determinación

El punto de vista racional del entendimiento es esencialmente afirmativo, hasta tal punto que, al parecer, toda negatividad debe ser atribuida al punto de vista de la imaginación, que es incapaz de comprender la substancia tal como es en sí misma y también en tanto actúa en sus modos, ya que ésta se expresa a la vez en lo infinito y en lo finito. La interpretación propuesta por Hegel es entonces insostenible: el negativismo spinozista, consecuencia inevitable de un pensamiento vacío de lo absoluto, es una ficción incompatible con la literalidad del sistema. Pero, ¿es más satisfactoria la interpretación contraria? ¿Se puede decir, como lo hace G. Deleuze, que "la filosofía de Spinoza es una filosofía de la afirmación pura"?[22] Este "positivismo", del que el negativismo precedente no era sino el reverso o el revés, ¿no equivale finalmente a lo mismo? Encontramos al menos un indicio de esta colusión en el hecho de que estas dos presentaciones opuestas del spinozismo culminan igualmente con la puesta en evidencia de su carácter no dialéctico: lo que una interpreta como el síntoma de la inferioridad y el fracaso de esta filosofía es para la otra, por el contrario, el testimonio de su excelencia.

Volvamos un poco hacia atrás. La fórmula que Hegel privilegia, "*omnis determinatio est negatio*", es sin duda inadecuada a la literalidad del spinozismo. ¿Significa esto que habría que substituirla por otra formulación: *omnis determinatio est afirmatio?* El sentido de este nuevo enunciado es claro: la determinación no tiene simplemente el valor restrictivo de una degradación de lo que es en sí substancial en un simple movimiento de exteriorización –pasaje sin retorno de lo mismo a lo otro–, sino que es el acto por el cual la substancia expresa toda su potencia causal: "Todo lo que concebimos que está en la potestad de Dios, es necesariamente",[23] porque en Dios, que es causa de sí y de todas las cosas, esencia y potencia son una sola y misma cosa. Así, la necesidad de los modos no es inferior a la de la substancia o diferente de ella: es precisamente la misma. Sin embargo, si nos quedáramos aquí, tomaría un nuevo vigor una de las objeciones formuladas por Hegel: la identidad *afirmada* aquí, ¿no está desprovista de todo contenido efectivo, no sumerge a todas las cosas en esa noche indistinta en la que todos los gatos son pardos? Para responder a esta pregunta, hay que retomar la noción de determinación, de la cual Hegel hace un abundante uso en su comentario sobre Spinoza, y ver lo que significa

exactamente para el mismo Spinoza.

Todos los comentadores han observado que Spinoza toma el término *determinatio* en sentidos muy diferentes. Por un lado, lo utiliza para expresar la idea de una limitación, que está ella misma ligada a la de finitud: la carta 50 a Jarig Jelles habla de los cuerpos "finitos y determinados". Tomada de esta forma, la noción de determinación implica sin contestación posible una negación, y se aplica a las cosas que están "limitadas por otra de su misma naturaleza".[24] En este sentido, la substancia, que es por encima de todo ilimitada, es también indeterminada: "Dado que la determinación no marca nada positivo, sino solamente una privación en la naturaleza de la existencia concebida como determinada, se sigue que aquello cuya definición afirma la existencia no puede ser concebido como determinado".[25] Eso es verdadero tanto en el caso de la substancia como en el de los atributos, cuya noción no comporta imperfección alguna, y que no pueden ser llamados determinados, en la medida en que no están limitados por una cosa de su misma naturaleza.

No obstante, hay que tener mucho cuidado con esto: la noción de indeterminación debe ser tomada aquí de manera absolutamente positiva. Ahora bien, la pendiente de las palabras, por el contrario, nos lleva en sentido inverso cuando designamos una realidad absolutamente positiva con un término negativo o privativo. Pero, según Spinoza, las palabras, tomadas en sí mismas, no expresan la realidad que pretenden representar, sino el punto de vista de la imaginación que la substituye por sus ficciones. Eso es lo que verifica particularmente todo el vocabulario a través del cual tomamos lo absoluto:

> "[...] como las palabras forman parte de la imaginación; es decir, imaginamos muchos conceptos que se combinan vagamente en la memoria en virtud de alguna disposición del cuerpo, es indudable, por consiguiente, que las palabras, como la imaginación, pueden ser también causa de muchos y grandes errores, a menos que nos cuidemos mucho de ellos. Agreguemos que están formadas según el capricho y la comprensión del vulgo al punto de ser signos de las cosas, tal como son para la imaginación y no como son para el entendimiento. Lo que resulta claro del hecho de que a todas las cosas que sólo están en el entendimiento y no en la imaginación, se les ha impuesto, a menudo, nombres negativos, tales como: incorpóreo, infinito, etcétera, y que se expresen también de una manera negativa muchas cosas que en realidad son positivas y a la inversa, como: increado, independiente, infinito, inmortal, etcétera, sin duda, porque imaginamos mucho más fácilmente sus contrarios; por tanto, éstos se presentaron antes a los primeros hombres y usurparon los nombres positivos. Afirmamos y negamos muchas cosas porque la naturaleza de las palabras tolera esas afirmaciones y negaciones, pero no la naturaleza de las cosas; de modo que si lo ignoráramos tomaríamos fácilmente por verdadera alguna cosa falsa".[26]

Aquel que quisiera, a la manera hegeliana, interpretar la indeterminación de la substancia spinozista en el sentido de la negación de una negación (determinación = limitación; indeterminación = supresión de esta limitación), estaría entonces perdiendo el tiempo: caería en una especulación puramente verbal. Es verdad que, sobre la cuestión de la naturaleza del lenguaje, Hegel y Spinoza también tienen posiciones divergentes: Hegel no admitiría que la disposición de las palabras, sometida a leyes puramente corporales, se pusiera de tal suerte fuera del juego del orden racional del pensamiento.

Por el lado de Spinoza, las cosas son entonces perfectamente claras: la noción de indeterminación es en sí, *invito vocabulo*, positiva. Pero, ¿significa esto que la noción de determinación, que constituye aparentemente su contrario directo, es en sí misma necesariamente negativa? ¿No es esta oposición atribuible, justamente, a la imaginación que reflexiona sobre las palabras y que no ve las cosas tal cual son?

En efecto, Spinoza no emplea el término *determinatio* sólo en el

sentido de una limitación cuyas implicaciones son negativas. Esto es lo que aparece a partir de la séptima definición del libro I de la *Ética*: "Se llama *libre* a aquella cosa que existe en virtud de la sola necesidad de su naturaleza y es determinada (*determinatur*) por sí sola a obrar; y *necesaria*, o mejor *compelida*, a la que es determinada (*determinatur*) por otra cosa a existir y operar, de cierta y determinada (*determinata*) manera". Desde el punto de vista que nos ocupa, esta frase aporta una indicación muy importante, ya que aplica la idea de una determinación tanto a la realidad de la substancia como a la de los modos: la libertad que pertenece a la *causa sui* no es la actividad indiferente y arbitraria de un ser que no estaría determinado a actuar por causa alguna, a la manera de ese Dios incomprensible cuyas iniciativas sostienen todo el edificio de la filosofía cartesiana. Dios no está menos determinado a actuar que las cosas que dependen de él: se podría decir incluso que lo está más en la medida en que reúne en él todas las perfecciones. La substancia indeterminada no está entonces libre de toda determinación, sino que, por el contrario, está determinada por una causa o razón necesaria, que es su propia naturaleza.

Todo esto se convierte en algo perfectamente claro si se recuerda que la acción de la causa libre que se engendra a sí misma (natura naturante) no difiere en nada de la acción causal que se ejecuta en las cosas que no tienen su causa en sí mismas (natura naturada). En realidad, son un solo y mismo acto: Dios no se produce en ninguna parte fuera de sus afecciones. Si en Dios no se diera determinación alguna, lo que se pondría en cuestión sería tanto su propia existencia como la de las cosas.

Hay que agregar también que Dios es una causa para las cosas singulares, no sólo en tanto existen, sino también en tanto ellas mismas producen efectos, lo cual significa que están totalmente determinadas en Dios: "Una cosa que ha sido determinada a obrar algo, lo ha sido necesariamente por Dios; y la que no lo ha sido por Dios, no puede determinarse a sí misma a obrar".[27] Por lo tanto, el encadenamiento de las determinaciones finitas, que se desarrolla hasta el infinito, está él mismo completamente determinado en Dios, y es

por eso que no admite en sí mismo contingencia alguna, es decir, ninguna indeterminación.

Resulta de esto que, asociada a la idea de una causalidad que es idéntica en Dios y en todo lo que depende de él, la noción de determinación tiene un uso esencialmente positivo, porque producir un efecto (obrar) no puede ser de ninguna manera el signo de una imperfección: "Aquello por lo que se dice que las cosas están determinadas a obrar algo es, necesariamente, algo positivo (*como es por sí notorio*)".[28] Por tal motivo, el lazo que une a la noción de determinación con la de negación se encuentra desanudado.

¿Significa esto que la noción de determinación, tal como funciona en el sistema de Spinoza, es ambigua, ya que remite a una multiplicidad de usos que son por otra parte contradictorios? ¿No es, por el contrario, totalmente característico que Spinoza utilice el mismo término para designar la causalidad infinita que se ejerce a partir de la substancia y la causalidad finita que se ejecuta en los modos, indicando con ello que no se trata de dos fenómenos independientes? Entonces, si la noción de determinación puede ser tomada a la vez en un sentido positivo y en un sentido negativo, es porque recusa en sí misma la oposición tradicional entre lo positivo y lo negativo. Y aquí estamos de nuevo bien cerca de Hegel, pero siguiendo otra vía que la que él tomó: si el funcionamiento del concepto de determinación en Spinoza reduce a nada la oposición tradicional entre lo positivo y lo negativo, no es porque la "supera", o porque la "resuelve" como una contradicción racional, sino simplemente porque la ignora. En este movimiento aparece una "dialéctica" que, sin lugar a dudas, no es la de Hegel: ¿es una razón suficiente para decir que no se trata, generalmente, de una dialéctica?

Los modos infinitos

Según algunas de las formulaciones precedentes, se podría creer que la relación de la substancia con sus afecciones reproduce la que mantiene también con sus atributos: aquí como allí, tanto en un senti-

do horizontal como en un sentido vertical –si se puede decir así–, se encuentra el mismo tipo de unidad, que integra una diversidad confiriéndole su racionalidad. ¿No significa esto que tal unidad es la unidad formal de un procedimiento que reduce toda realidad a lo mismo, confusamente, ignorando o borrando sus articulaciones efectivas? Para responder a esta objeción, es mejor caracterizar el pasaje de lo absoluto en lo relativo por el cual se realiza la exteriorización de la substancia, o su determinación.

El aspecto más singular de este pasaje está representado por la asombrosa teoría de los modos infinitos que aparece en las proposiciones 21, 22, 23 y en el escolio de la proposición 28 del libro I de la *Ética*, que expone, con una extrema concisión, los medios por los cuales el infinito actúa en lo finito. El hecho mismo de que haya modos infinitos demuestra que la infinidad no pertenece exclusivamente a la substancia y a sus atributos, quedando por el contrario los modos –es decir, los individuos– encerrados en su finitud, marcados de una manera estrictamente negativa, como Hegel finge creerlo: acabamos de ver que no hay dos órdenes de realidad –uno substancial e infinito, el otro modal y finito–, sino que hay una sola y misma realidad continua e indivisible, determinada por una ley de causalidad única, en la cual lo finito y lo infinito están indisolublemente ligados: los modos infinitos son de alguna manera el lugar donde se anuda esta unidad, donde se efectúa la transformación, o incluso la determinación, de lo infinito en lo finito.

En efecto, los modos infinitos se definen en un primer abordaje por su función de transición: se presentan como intermediarios que aseguran una suerte de conciliación entre la substancia infinita y los modos finitos. Esto es lo que indica aparentemente el escolio de la proposición 28: "[...] ciertas cosas han debido ser producidas por Dios inmediatamente, a saber: las que se siguen necesariamente de su naturaleza considerada en absoluto, y, *por la mediación de estas primeras*, otras, que, sin embargo, no pueden ser ni concebirse sin Dios [...]" (*Ética* I). Esta apariencia se refuerza incluso por el desdoblamiento que Spinoza opera en el interior de los mismos modos infinitos, cuando propone una distinción entre modo infinito inmediato, que

procede de la naturaleza absoluta de cada atributo y lo expresa inmediatamente (I, proposición 21), y modo infinito mediato, que se deriva de los atributos en tanto están ya modificados (I, proposición 22). Esta división interna parece confirmar la función asignada al modo infinito en la economía de conjunto del sistema: proveer los medios para un pasaje gradual, suerte de evolución continua que conduce de lo absoluto a lo relativo. Hay que decir también que es el punto por excelencia en que el sistema spinozista se presenta como una construcción formal, que multiplica las nociones abstractas para resolver las dificultades que nacen del desarrollo de su propio razonamiento; pero estas nociones, que merecerían sin duda ser expuestas más claramente que lo que lo están en el libro I de la *Ética*, ¿son tan abstractas como parecen? ¿Son efectivamente conformes a la función tal como acabamos de definirla?

Porque si mantenemos esta determinación, que hace del modo infinito ni más ni menos que un procedimiento artificial para efectuar una transición de la substancia hacia sus afecciones, a la manera del término medio en un razonamiento formal, vemos reaparecer la idea, que creíamos haber descartado, de una jerarquía de los seres, idea que conduce al spinozismo a una variante del neoplatonismo: entonces se encuentra confirmada la interpretación regresiva propuesta por Hegel del pasaje de lo absoluto a lo relativo, por el cual el infinito se diluye, se agota en lo finito, hasta desaparecer completamente. Por otra parte, escribe Spinoza: *omnia quamvis diversis gradibus animata tamen sunt*,[29] "[los hombres y los otros individuos], todos los cuales, aunque en diversos grados, están animados". ¿No es un indicio del carácter esencial de proceso de la realidad que avanza, o al contrario retrocede, desde un máximo hasta un mínimo de ser, pasando de manera continua por todas las etapas intermedias, pasaje que justamente resumen, con su función transitoria, los modos infinitos? Pero, si admitimos una interpretación semejante, nos vemos conducidos a reintroducir en el sistema spinozista un "aristotelismo sin Aristóteles", siguiendo una curiosa expresión de M. Gueroult,[30] y también la idea de una finalidad interna inmanente,[31] es decir, la idea de un kantismo sin Kant y, por qué no, hasta

una metafísica de la totalidad, es decir, un hegelianismo sin Hegel: la puerta está entonces ampliamente abierta, como se ve, para todas las aproximaciones, todas las confusiones, todas las alteraciones que suprimen pura y simplemente la eficacia singular del razonamiento spinozista. Vamos a ver que estas interpretaciones deben ser absolutamente invalidadas. Para demostrarlo, hay que volver a la teoría de los modos infinitos y a la distinción entre el modo infinito inmediato y el modo infinito mediato, ya que sirven justamente para eliminar tales concepciones.

Como ya lo hemos indicado, la noción de los modos infinitos, tal como aparece en la *Ética*, es muy enigmática. Esto es lo que incitó a uno de los corresponsales de Spinoza a pedirle algunas aclaraciones para darle un contenido a esta noción: "[...] querría ejemplos de cosas producidas inmediatamente por Dios y cosas producidas mediatamente por una modificación infinita; del primer género me parecen que son el pensamiento y la extensión; del segundo el entendimiento en el pensamiento, el movimiento en la extensión, etcétera".[32] El error cometido aquí, al asimilar los modos infinitos inmediatos a los atributos mismos, es flagrante, pero confirma la dificultad del problema que hay que resolver. La respuesta de Spinoza se presenta sin comentarios, con la sequedad de una constatación: "He aquí los ejemplos que usted me pide: los del primer género son, en el orden del pensamiento, el entendimiento absolutamente infinito; en el orden de la extensión, el movimiento y el reposo; en el caso del segundo género, la figura de todo el universo (*facies totius universi*) que sigue siendo siempre la misma, aunque varíe según una infinidad de modos: vea sobre este punto el escolio del lema VII que viene antes de la proposición 14, parte II".[33] Dejaremos de lado aquí la anomalía que interesó a todos los comentadores: Spinoza da ejemplos de modo infinito inmediato en relación con los dos atributos del pensamiento y la extensión, mientras que sólo da uno del modo infinito mediato, el de la "*facies totius universi*", que concierne manifiestamente a la extensión. Para caracterizar estas nociones, nos restringiremos al caso de la extensión, es decir, al problema estricto de la física, porque debe valer para todos los demás.

En este caso preciso, la relación de lo absoluto con lo relativo se expone a partir de las siguientes distinciones:

extensión	/ atributo substancial
movimiento y reposo	/ modo infinito inmediato
facies totius universi	/ modo infinito mediato
cuerpos singulares (individuos)	/ modos finitos

¿Conducen estas distinciones a la representación de una jerarquía de formas, que integra toda realidad en la substancia y que sería ella misma una forma absoluta y última, ubicada por encima y al término de todas las demás, a las que les impone su determinación? Esto sería, evidentemente, volver al punto de vista de la imaginación.

¿Qué quiere decir Spinoza al hacer del movimiento y del reposo el modo infinito inmediato de la extensión? Nada más que esto: la realidad substancial de la extensión se expresa absolutamente en el movimiento y el reposo, es decir en cierta relación (*certa ratione*) entre movimiento y reposo. Esta idea puede ser tomada en varios sentidos: la extensión no puede ser captada fuera de la relación entre movimiento y reposo que la anima: es claro que lo que está aquí descartado es la concepción cartesiana de una extensión inerte, definida exclusivamente por sus propiedades geométricas, en extensión, y a la cual se le debe agregar el movimiento desde el exterior, bajo la forma de una cantidad determinada de movimiento que debe ser conservada idéntica a su impulso inicial. Pero Spinoza también quiere decir que todo lo que se produce en la extensión se explica por la relación entre movimiento y reposo, que constituye en cierta manera su ley fundamental. Es lo que explica muy claramente un pasaje del *Tratado breve*:

> "Si [...] consideramos solamente la extensión, no percibimos en ella nada más que Movimiento y Reposo, de los cuales encontramos que están formados todos los efectos que salen de ella; y estos dos modos son tales en

el cuerpo que ninguna otra cosa más que ellos mismos puede aportarle algún cambio" (II, capítulo 19).

Excepto que aquí el movimiento y el reposo no son más considerados como modos distintos. La *Ética* retoma esta concepción: según el lema II de la proposición 13 (libro II), "todos los cuerpos convienen en ciertas cosas", es decir, tienen propiedades comunes en tanto implican el concepto de un mismo atributo, la extensión, que se expresa inmediatamente en la relación entre el movimiento y el reposo. De este modo se encuentra demostrada, genéticamente, la universalidad de las leyes de la naturaleza y la posibilidad de conocerlas: si todo lo que existe en la extensión se explica por el movimiento y el reposo, es porque la extensión produce, produciéndose a sí misma, cierta relación entre el movimiento y el reposo, actúa y se afirma en esa relación que la representa absolutamente, es decir, sin intermediario y sin restricción. Las leyes de la naturaleza, que expresan esa relación entre el movimiento y el reposo, son irreductibles en la medida en que se derivan inmediatamente de la substancia: son una suerte de incondicionado, que sirve de base para el estudio de todos los fenómenos naturales.

Uno puede entonces preguntarse en qué esta proporción, en la cual el atributo extensión se expresa inmediatamente, es modal: ¿no es ella el atributo mismo, considerado en su causalidad interna, en su relación inmanente consigo mismo? Pero la respuesta a esta pregunta va de suyo: la proporción es necesariamente modal en tanto es justamente una proporción, es decir, en tanto está determinada por cierta relación (*certa ratione*) que obliga a distinguirla de la substancia ilimitada e indeterminada. Lo que es problemático es la posibilidad de que lo indeterminado se exprese absolutamente, inmediatamente, en una determinación, que es –por cierto– infinita, y por lo tanto inasignable. No es seguro que los conceptos spinozistas permitan resolver esta dificultad, pero permiten justamente afrontarla: aparece entonces que, en la lógica del sistema, la determinación no es una privación, una negación de lo indeterminado, y es por eso que toda determinación no es ni necesaria ni exclusivamente finita. *Omnis determinatio non est negatio.*

Veamos ahora la cuestión del modo infinito mediato: *facies totius universi*, es decir, la naturaleza corporal tomada en su conjunto. Hay que decir que esta noción es ambigua porque, según los textos, Spinoza la presenta de maneras muy diferentes, e incluso inversas: efectivamente, a veces la define genéticamente según su causa, que es como ella necesariamente infinita; a veces la constituye, o habría que decir mejor la construye, a partir de los elementos que reúne, es decir, las determinaciones finitas que "totaliza". ¿Cuál de estos dos movimientos es adecuado a la naturaleza del modo infinito mediato?

Si se siguen las proposiciones 22 y 23 del libro I de la *Ética*, el modo infinito mediato se sigue necesariamente de un atributo en tanto este último está modificado por una modificación que, por la naturaleza de ese atributo, existe necesariamente: en tal sentido, la figura del universo considerado en su conjunto es la determinación infinita que se sigue del atributo de la extensión en tanto ya está modificado por la modificación que se sigue necesariamente de su naturaleza, es decir, por cierta proporción entre el movimiento y el reposo. Esto significa que de la extensión tomada absolutamente se derivan cierto número de leyes de movimiento, y que esas leyes se aplican a la naturaleza corporal tomada en su conjunto, de la cual ellas recortan, de alguna manera, la figura global. *Facies totius universi* es entonces lo que se deduce de la substancia misma por intermedio de la extensión y de las leyes de la naturaleza que se expresan inmediatamente, o sea, el conjunto de los fenómenos corporales en tanto están sometidos a las leyes del movimiento y del reposo.

Pero la deducción, que procede aquí de lo infinito a lo infinito, se detiene precisamente en este punto, como lo precisa la proposición 28 del libro I de la *Ética*, que expone cómo los modos finitos están ellos mismos determinados, no a partir del infinito, sino en su propio encadenamiento interno:

> "Ninguna cosa singular, o sea, ninguna cosa que es finita y tiene una existencia determinada, puede existir, ni ser determinada a obrar, si no es determinada a existir y obrar por otra causa, que es también finita y tiene una existencia determinada; y, a su vez, dicha causa no

puede tampoco existir, ni ser determinada a obrar, si no es determinada a existir y obrar por otra, que también es finita y tiene una existencia determinada, y así hasta el infinito".

Esta proposición, enunciada aquí de manera absolutamente general, será retomada en el libro II de la *Ética* en el caso de los modos del pensamiento (proposición 9), y después en el de los modos de la extensión (proposición 13, lema III). Se desprende inmediatamente de la definición de los modos finitos que se da al comienzo del libro I de la *Ética*: "Se llama *finita en su género* aquella cosa que puede ser limitada por otra de su misma naturaleza" (definición 2). Pero aquí se establece de una forma diferente, por una demostración que procede por eliminación: las cosas singulares finitas no pudieron ser producidas ni por la naturaleza absoluta de algún atributo de Dios, ni por este atributo en tanto él mismo está afectado por una modificación infinita, y por eso deben proceder de un modo finito, que es su causa y que depende él mismo de otro modo finito, y así sucesivamente hasta el infinito. Vemos entonces reaparecer aquí una suerte de corte entre lo infinito y lo finito: de lo infinito no se puede deducir otra cosa que lo infinito, y lo finito no puede ser él mismo deducido más que de lo finito. Entonces se desvanece la idea de la procesión de los seres que avanza o retrocede gradualmente de lo absoluto a lo relativo, pasando por todas las etapas intermedias. Esto significa que, entre la naturaleza tomada en su conjunto y las cosas singulares que rellenan esa figura con su existencia determinada, no hay un pasaje continuo sino, por el contrario, una separación. ¿No es entonces el postulado racional de la unidad de la naturaleza el que se pone en cuestión?

En apariencia, la separación pasa aquí entre esencias infinitas y existencias finitas. Esta distinción aparece al final del *Tratado de la reforma del entendimiento*, en donde Spinoza distingue, en el orden de la naturaleza, "la serie de las cosas singulares cambiantes" y "la serie de las cosas fijas y eternas" (§ 100). La primera escapa al conocimiento humano en razón de la multitud infinita de circunstancias que la componen. Recordemos el diálogo ficticio que, en el apéndice al libro I de la *Ética*, opone los partidarios del finalismo a aquellos que buscan ver las cosas tal como son, en su necesidad inmanente: un hombre ha muerto porque cayó en su cabeza una piedra desde un techo. ¿Por qué cayó la piedra? Porque soplaba el viento en el momento en que él pasaba. ¿Por qué soplaba el viento en ese momento? Porque ya se había levantado la víspera, y el mar había comenzado a agitarse, y el hombre había sido invitado por amigos, *et caetera*. Vemos reaparecer aquí esta regresión hasta el infinito que, según la proposición 28 del libro I, encadena todas las determinaciones finitas. Por definición, este encadenamiento no puede agotarse en un conocimiento, y es por eso que los confusionistas se apropian de él como de un argumento, y encuentran allí la confirmación de una intención oculta que da sentido a toda esa serie de acontecimientos, sentido irreductible a toda determinación estrictamente causal, que no alcanza a agotar su sucesión, sino que requiere la intervención de las causas finales. Esos fines son proyectados por la imaginación precisamente al término de la enumeración de las determinaciones finitas, que ella cierra idealmente, totalizándola: esta concepción es justamente la que la noción spinozista del infinito actual elimina, prohibiendo construir el infinito a partir de lo finito.

Para evitar ofrecer un campo a las ilusiones de la imaginación, que se instalan en ese lugar abierto por la regresión hasta el infinito, ese *et caetera* que es el verdadero asilo de la ignorancia, es preciso renunciar a la ambición de un conocimiento exhaustivo de las cosas singulares, es decir de su encadenamiento global, que es, por definición, inaccesible: el infinito no puede ser captado a partir de lo finito, en un movimiento de totalización, o en tal caso pierde su necesidad intrínseca para convertirse en un puro posible, es decir en una ficción formal. Por lo tanto, es preciso limitarse al conocimiento de las cosas "fijas y eternas" y de sus leyes, "según las cuales se hacen y se ordenan las cosas singulares":[34] a partir de esas leyes, las cosas singulares son inteligibles, al menos lo suficiente como para que pueda descartarse la tentación de interpretarlas a partir de fines imaginarios.

Nos preguntaremos luego qué son las cosas fijas y eternas de las que Spinoza dice también que, a pesar de su singularidad, son

una suerte de universales. Retengamos sobre todo, por el momento, que no es posible, a menos que recaigamos en errores incorregibles, captar el conjunto de la naturaleza corpórea a partir de los modos finitos que ésta encadena unos a otros, aunque éstos se determinen unos a otros hasta el infinito por un encadenamiento necesario. Y que debemos entonces buscar conocer y dominar este orden de lo finito, por el contrario, a partir de las determinaciones esenciales, tal vez los modos infinitos, que lo hacen inteligible. Lo cual significa que no es posible proceder de lo finito a lo infinito, como lo hace la imaginación, sino que es preciso ir en forma inversa, siguiendo el orden causal real, de lo infinito a lo finito. ¿Es compatible esta exigencia con la separación que acabamos de reconocer entre las cosas infinitas y las cosas finitas?

Y además, ¿cómo puede Spinoza presentar la naturaleza corpórea, considerada en su conjunto, a partir de los cuerpos que la constituyen, al término de una progresión hasta el infinito, como lo hace por otra parte en el escolio del lema VII de la proposición 13 (*Ética*, II)? Para comprender el sentido de este texto, es preciso volver a tomar desde el comienzo el resumen de física que Spinoza propone como anexo a esta proposición con el objeto de extraer de allí indicaciones sobre la naturaleza y la composición del cuerpo humano. En un primer momento, las leyes del movimiento se aplican a los "cuerpos más simples" (*entia simplicissima*), noción sobre la cual volveremos; luego, las mismas leyes se aplican a los cuerpos compuestos, es decir a los individuos, que están formados por una unión de cuerpos –las leyes deben complicarse entonces–; por fin, en el escolio que comentamos, Spinoza desarrolla esta amplificación hasta su término, tomando la naturaleza corpórea en su conjunto, en tanto ella misma es una unión de cuerpos determinada por leyes constantes, de las que no podría apartarse sino por un "concurso extraordinario de Dios", es decir un milagro, cuya necesidad no podría ser demostrada. La representación de la naturaleza que se expone de tal manera se obtiene por un pasaje al límite:

> "[...] Y si continuamos así hasta el infinito, concebiremos fácilmente que toda la naturaleza es un solo individuo, cuyas partes –esto es, todos los cuerpos– varían de infinitas maneras (*modis infinitis*), sin cambio alguno del individuo total".

Spinoza quiere decir aquí que la naturaleza corpórea, que comprende una variedad inagotable de determinaciones, conserva sin embargo una forma idéntica, en el sentido de que permanece sometida a leyes constantes que excluyen toda intervención extraordinaria como, por otra parte, toda finalidad. A esta determinación universal (*facies totius universi*) hacía ya referencia en su carta 64 a Schuller.

Ahora bien, numerosos comentadores buscaron en este pasaje una confirmación para una interpretación vitalista u organicista del sistema de Spinoza: a propósito de esto, precisamente, M. Gueroult habla de un "aristotelismo sin Aristóteles". Reconozcamos que hay aquí en el texto de Spinoza una dificultad real: al dar del modo infinito mediato la definición genética de la que hemos partido, excluyó la posibilidad de componerlo a partir de modos finitos, totalizándolos; pero, en la medida en que este mismo modo infinito mediato aparece aquí al término de una progresión infinita, que integra las cosas singulares en una unidad a la vez individual y total, esta exigencia se ve, al parecer, invertida. Los efectos positivos de esta inversión saltan a la vista: en la medida en que el modo infinito mediato se sitúa en el encuentro entre dos movimientos inversos, uno de los cuales parte del infinito y el otro de lo finito, es justamente el lugar privilegiado de su unión. Pero también se producen efectos negativos: al mismo tiempo que se realiza esta conciliación, el principio universal del determinismo que descarta toda ilusión finalista es, si no aniquilado, al menos en gran medida atenuado en su aplicación; y entonces reaparece, con la idea de una lógica interna del todo –realizada en la Naturaleza considerada como un único individuo–, la de una finalidad inmanente de ese todo, incluso más peligrosa que la de una finalidad que supone el recurso a una trascendencia.

Retomemos el escolio del lema VII. [35] Pasando de los cuerpos más simples, que no son individuos (ya que se niega a toda filosofía corpuscular), a los cuerpos compuestos, luego, en último extremo, a la

naturaleza entera considerada como el conjunto de todos los cuerpos, y ella misma tomada como un Todo, Spinoza da la impresión de construir una totalidad a partir de los elementos que realmente la componen, en un desarrollo progresivo. Pero esta impresión es engañosa, porque tal construcción es evidentemente imposible. En su movimiento aparente, esta construcción prosigue hasta su término el encadenamiento de los modos finitos que presenta la proposición 28: da un contenido real al "y así hasta el infinito" con el cual finaliza esa proposición. Pero esta culminación es realmente imposible en el nivel de los modos finitos mismos, puesto que no es posible concluir lo finito hasta el infinito, como lo hemos mostrado.

Y eso no es todo: no solamente esta progresión no concluye, sino que tampoco comienza nunca verdaderamente. Esto resulta del carácter particular de esos "cuerpos más simples" a partir de los cuales el orden común de la naturaleza es racionalizado en el resumen de física.[36] En efecto, no se trata allí de elementos materiales primitivos en los cuales culminaría un análisis de la naturaleza corpórea o de la extensión. Spinoza rechaza los átomos, que son cuerpos absolutamente simples, o partes indivisibles de la extensión, porque "no es menos absurdo afirmar que la substancia corpórea está compuesta de cuerpos, o sea de partes, que afirmar que el cuerpo está compuesto de superficies, las superficies de líneas y las líneas de puntos":[37] encontramos aquí el mismo razonamiento según el cual es imposible construir el infinito a partir de lo finito, engendrarlo en el movimiento de una progresión hasta el infinito.

La naturaleza no comporta entonces más que cuerpos compuestos, o individuos, porque todo modo finito está determinado por un encadenamiento infinito de causas; lo cual significa que toda determinación finita es también infinita, a la vez por la potencia infinita de su causa inmanente, que es la substancia misma, y por la multiplicidad infinita de sus causas transitivas. Eso es lo que expresa, por ejemplo, el axioma 4 del libro II de la Ética: "Tenemos conciencia de que un cuerpo es afectado de muchas maneras", axioma que interviene en la demostración de la proposición 51 del libro III: "el cuerpo humano [...] es afectado por los cuerpos exteriores de muchísimas maneras".

Ahora bien, comparte esta propiedad con todos los "cuerpos" y, en último extremo, con todas las "cosas". La fórmula "*certa et determinata ratione*", que identifica en el discurso spinozista todo lo que existe en la forma de la finitud, no remite entonces a la idea de una determinación elemental, única, y que como tal podría ser aislada, sino a la de una determinación compleja, que por su parte comporta una infinidad de determinaciones:

> "[...] si hubiera en la Naturaleza alguna cosa que no tuviera relación alguna con las otras cosas y si hubiera de esta cosa una esencia objetiva, debería coincidir enteramente con la esencia formal, y tampoco tendría ninguna relación con las otras ideas, lo que quiere decir que nosotros no podríamos inferir nada a su respecto. Por el contrario, las cosas que tienen relación con las otras, como son todas las que existen en la Naturaleza, serán comprendidas, y sus esencias objetivas tendrán también idéntica relación entre sí, es decir, de ellas deduciremos otras ideas que, a su vez, tendrán relación con otras [...]".[38]

Como el de todas las "cosas", el encadenamiento de las ideas es interminable. Ya hemos demostrado anteriormente que no hay para Spinoza ideas primeras o últimas, sino que siempre hay ya, siempre habrá todavía, ideas, tomadas en un orden infinito de causas que las encadena interminablemente unas con otras y que impide que no se basten nunca a sí mismas. La idea adecuada no es una idea simple –un átomo intelectual– que podría ser presentada en una intuición elemental y aislada: la razón finita sólo conoce por la infinidad que actúa en ella, y así conoce absolutamente, sin limitación formal. Es preciso decir también lo mismo de todas las cosas finitas, que existen *en* sí mismas, según su propia esencia, pero no *por sí mismas*, como si su existencia pudiera deducirse de su esencia.

Por eso, por más sorprendente que pueda parecer, hay que decir que "los cuerpos más simples" no son cuerpos realmente simples, en la medida en que todo lo que es real es también irreductible a

elementos aislados: no existen más que cosas complejas. Siguiendo la definición que da de esto Spinoza, los cuerpos más simples son "los que sólo se distinguen entre sí por el movimiento y el reposo, la rapidez y la lentitud",[39] es decir que son cuerpos que se consideran solamente bajo ese aspecto, con exclusión de todos los demás. Los cuerpos más simples son entonces abstracciones, entes de razón, que permiten construir un discurso sobre la realidad, pero que no existen en ella bajo una forma tal que puedan ser aislados; en este sentido, M. Gueroult está autorizado a distinguir una física abstracta de los cuerpos más simples de una física concreta de los cuerpos compuestos, que toma como objetos a los individuos efectivamente existentes.[40] Entonces cobra su sentido pleno una indicación del *Tratado de la reforma del entendimiento*, a la que ya nos hemos referido, según la cual el conocimiento de las cosas singulares depende del de las cosas fijas y eternas:

> "[...] Y así, estas cosas fijas y eternas, aunque sean singulares, serán, sin embargo, para nosotros, a causa de su omnipresencia y de su extensísimo poder, como universales, es decir, géneros de las definiciones de las cosas singulares y cambiantes y, a la vez, causas próximas de todas las cosas" (§ 101).

Los cuerpos más simples no *existen* en la naturaleza, y sin embargo permiten conocerla, en la medida en que fijan sus propiedades *esenciales*: no son determinaciones elementales a partir de las cuales su realidad compleja podría ser reconstituida, no son tampoco formas ideales que se encarnarían en lo real imponiéndole un modelo de inteligibilidad, sino que están en la naturaleza como géneros universales, infinitamente potentes, que permiten captar lo que hay en ella –es decir, en la diversidad inagotable de sus formas– de eterno.

El encadenamiento de las causas transitivas, *ordo et connexio rerum*, es por lo tanto irreductible a cualquier forma o principio que fuere: totalmente determinado en la medida en que es también interminable, es la realización del infinito en lo finito, en una serie sin comienzo ni

fin, totalidad que no es totalizable, conjunto que no puede ser comprendido a partir de sus elementos, ni tampoco deducido a partir de su forma global.

Es por eso que la representación de la naturaleza corpórea como un Individuo o como un Todo debe tener una significación muy limitada. Ella misma es una abstracción, que considera la unidad de la naturaleza en tanto ésta está absolutamente determinada por leyes constantes, de las que nada puede hacer que se aparte. Pero, como en el caso de la noción de los "cuerpos más simples" –de la que es de alguna forma la imagen en espejo–, es preciso cuidarse de encarnarla en una realidad singular efectivamente existente. Ciertamente, la naturaleza no es, tomada en sí misma, *un Todo*, incluso si es, por una parte, única, y, por otra parte, un conjunto de determinaciones sometidas a principios constantes.

Cuando Spinoza escribe que "toda la naturaleza es un solo Individuo, cuyas partes –esto es, todos los cuerpos– varían de infinitas maneras, sin cambio alguno del individuo total",[41] no quiere decir para nada que se conserve idéntica a sí misma como una forma detenida, inalterable, inmóvil, a la manera de las Formas platónicas, puesto que es su infinidad la que se convertiría entonces en problemática. Por el contrario, se aparta de tal concepción, tanto como Epicuro pudo hacerlo cuando escribía en su *Carta a Heródoto*: "Así el todo (*to pan*) ha sido siempre el mismo que es hoy y será siempre. Porque no hay nada en lo que pueda transformarse, porque no existe nada fuera del todo que pueda penetrar en él y transformarlo" (§ 39). Ese "todo" que constituye la naturaleza es el conjunto de todo lo que existe, fuera del cual nada puede ser pensado: se comprende que sea en sí mismo inalterable, en la medida en que es irreductible a cualquier cosa que sea diferente de su propio encadenamiento; se basta perfectamente a sí mismo, y él solo define todo lo que pertenece a su realidad. Pero esa "totalidad", que es la de un conjunto exclusivo e ilimitado, no se deja reducir a un sistema de determinaciones ordenadas que convergen en la constitución de un Ser único y unificado, a la manera del Universo de los estoicos. Se le puede aplicar a Spinoza un análisis formulado por Gilles Deleuze a propósito del epicureísmo:

"La Naturaleza como producción de lo diverso no puede ser más que una suma infinita, es decir una suma que no totalice sus propios elementos. No existe combinación capaz de abarcar todos los elementos de la Naturaleza a la vez, ningún mundo único o universo total. *Phusis* no es una determinación del Uno, del Ser o del Todo. La Naturaleza no es colectiva sino distributiva; las leyes de la naturaleza distribuyen partes que no se totalizan".[42]

Precisemos solamente, para que esta aproximación tenga un sentido: Spinoza no excluye por completo la posibilidad de captar o comprender todos los elementos de la Naturaleza a al vez, en su infinidad intensiva, ya que en esta posibilidad consiste, justamente, el punto de vista de la eternidad, o tercer género de conocimiento. Lo que él excluye es que ese conocimiento pueda efectuarse en una combinación, en la ley de una serie convergente que totalice lo finito a partir de una suerte de lógica interna de su progresión: Spinoza se opone a Leibniz tanto como el epicureísmo al estoicismo.

Decir que la Naturaleza es siempre la misma no significa entonces que esté ordenada a partir de un principio formal que la constituye como una totalidad, sino que se explica exhaustivamente por el encadenamiento de sus propias determinaciones, con exclusión de toda intervención exterior, con la cual se reintroduciría el prejuicio de finalidad. Es esta misma idea la que retoma Spinoza en la introducción al libro III de la *Ética*:

"[...] nada ocurre en la naturaleza que pueda atribuirse a vicio de ella; la naturaleza es siempre la misma, y es siempre la misma, en todas partes, su eficacia y potencia de obrar; es decir, son siempre las mismas, en todas partes, las leyes y reglas naturales según las cuales ocurren las cosas y pasan de unas formas a otras; por tanto, uno y el mismo debe ser también el camino para entender la naturaleza de las cosas, cualesquiera

que sean, a saber: por medio de las leyes y reglas universales de la naturaleza".

Spinoza entra en disputa aquí con los mistificadores que pretenden poner a la naturaleza humana fuera del orden común de la naturaleza, concebir "al hombre, dentro de la naturaleza, como un imperio dentro de otro imperio", hacer del individuo humano un sujeto libre que podría, gracias a su comportamiento extraordinario y por la iniciativa de sus elecciones, modificar la necesidad natural, ya sea para mejorarla, ya para corromperla. Ahora bien, para Spinoza, que se apronta a "considerar los actos y apetitos humanos como si fuese cuestión de líneas, superficies o cuerpos" (ibídem), no existe una especificidad que le permita al sujeto humano escapar al orden natural, o atentar contra él.

Pero es preciso ir más lejos todavía: no hay sujeto, sea cual fuere, que pueda plantarse frente a la naturaleza para imponerle la forma de su propia intención. Dios, que de acuerdo con una proposición importante del libro I de la *Ética*, es "causa inmanente, pero no transitiva, de todas las cosas" (proposición 18), no interviene él mismo en la realidad como un agente exterior que la sometería a sus metas, a sus fines: por su acción, estrictamente causal, él expresa en todas sus afecciones la necesidad de su esencia, de una manera completamente determinada que es evidentemente conforme a esa esencia, y no puede ni limitarla ni comprometerla. Los milagros no existen más que en el espíritu perturbado de aquellos que quieren creer en ellos porque sus cuerpos los disponen a eso, y que descubren en esa ilusión la promesa de una libertad:

"[...] el vulgo estima que, mientras la naturaleza actúa de la forma habitual, Dios no hace nada; y que, a la inversa, el poder de la naturaleza y las causas naturales están ociosos mientras Dios actúa. [...] Y es que el vulgo sólo puede adorar a Dios y referir todas las cosas a su dominio y a su voluntad suprimiendo las causas naturales e imaginando las cosas fuera del orden de la naturaleza; y

> nunca admira más el poder de Dios que cuando imagina el poder de la naturaleza como sometido por Dios".[43]

Pero el problema no es admirar la potencia divina y someterse a ella adorándola, como el mismo Descartes nos inclina a hacer al ubicar a Dios en la naturaleza como un rey en su reino; el problema es conocer esa potencia, es decir, comprender sus leyes internas, lo que conduce al amor intelectual hacia Dios, única forma de libertad a la cual aspira el sabio.

Por tal motivo, explicar la naturaleza según la necesidad de sus encadenamientos supone que se renuncie a subordinarla a la iniciativa de un sujeto, sea cual fuere, aun cuando estuviera ubicado, integrado en la naturaleza misma, y le impusiera la forma definitiva de un Todo. Volveremos sobre esta cuestión, pero podemos inmediatamente indicar que las ilusiones de la finalidad interna no son menos peligrosas que las de la finalidad externa; son por otra parte las mismas, que se proyectan y se concentran desde la exterioridad ilusoria de un sujeto independiente en el ordenamiento inmanente de una forma que se da a sí misma sus propios fines:

> "Y como aquellos que no entienden la naturaleza de las cosas nada afirman realmente acerca de ellas, sino que sólo se las imaginan, y confunden la imaginación con el entendimiento, creen por ello firmemente que en las cosas hay un *Orden*, ignorantes como son de la naturaleza de las cosas y de la suya propia. Pues decimos que están bien ordenadas cuando están dispuestas de tal manera que, al representárnoslas por medio de los sentidos, podemos imaginarlas fácilmente y, por consiguiente, recordarlas con facilidad; y, si no es así, decimos que están mal ordenadas o que son *confusas*: Y puesto que las cosas que más nos agradan son las que podemos imaginar fácilmente, los hombres prefieren, por ello, el orden a la confusión, como si, en la naturaleza, el orden fuese algo independiente de nuestra imaginación [...]".[44]

En la naturaleza misma no hay ni orden ni desorden: estas nociones son inadecuadas a su esencia.

Se ve entonces lo que significa la idea de unidad de la naturaleza, y también lo que ella excluye. Primero, indica la unicidad de la naturaleza, que comprende sin limitación todo lo que pertenece a su género, según un encadenamiento causal idéntico en todos los atributos. Al mismo tiempo, indica la potencia de Dios que actúa en ella, y no sobre ella, por la necesidad inmanente de su esencia. Finalmente, elimina la representación de una unidad interna, o de un Orden de la naturaleza, que es solamente una comodidad del razonamiento, pero que hace incomprensible su real infinidad limitándola ficticiamente.

De ello debe concluirse una identidad absoluta entre lo infinito y lo finito: éstos no son como dos órdenes independientes, entre los cuales solamente se podría instaurar una relación de correspondencia o de sumisión, sino que hay que decir que no son nada uno sin el otro, que no son nada uno fuera del otro más que desde el punto de vista abstracto de la imaginación que los separa. En este punto, la interpretación hegeliana de la noción de determinación, que tiende a aislar las afecciones de la substancia, como si sólo fueran existencias facticias con respecto a su esencia inmutable, es insostenible.

Non opposita sed diversa

La posición tan especial que ocupa Spinoza en la filosofía se expresa en particular en el desvío, o la corrupción, de las formas tradicionales de la "lógica". Es así como, en su sistema, hace un uso aberrante del principio de contradicción. Esta modificación, ¿va en el sentido de la lógica hegeliana, que se elaboró ella misma en contra de este principio? No es fácil responder a esta pregunta, porque la Lógica es objeto, en la filosofía hegeliana, de una teoría que desarrolla todas sus implicaciones, mientras que en Spinoza la "lógica" –si este término es pertinente en su caso– permanece implícita: sólo existe en acto, inextricablemente confundida con las demostraciones singulares que constituyen exclusivamente su forma visible. Intentemos sin embar-

go caracterizarla, al menos en algunos de sus efectos.

Para hacerlo vamos a pasar por Descartes, ya que él nos ofrece un término de comparación muy esclarecedor: se trata de su correspondencia y de su polémica con Regius, en la cual emergió un tema bien conocido, que los comentadores refieren a menudo a Spinoza, "*diversa sed non opposita*". Recordemos que Regius era un médico que, desde 1638, en la Universidad de Utrecht, impartía una enseñanza muy controvertida que se apoyaba en los principios de la fisiología cartesiana. Muy pronto resultó evidente que interpretaba esos principios de una manera unilateral, paradójica, que desviaba su significación; por tal motivo Descartes se ocupó activamente en distinguir su propia doctrina de las tesis de ese discípulo abusivo. El error que cometía Regius era el de intervenir sin precaución en cuestiones de metafísica delicadas, peligrosas y complicadas a la vez, lanzando formulaciones imprudentes, algo que Descartes no podía aceptar.

En una carta de julio de 1645 se ve cómo él recapitula los errores de Regius:[45]

> "Antes, considerando el alma como una substancia distinta del cuerpo, usted escribió que el hombre era un ser por accidente. Ahora, considerando al contrario que el alma y el cuerpo se hallan estrechamente unidos en el mismo hombre, usted quiere que ella sea sólo un modo del cuerpo, error que es peor que el primero".

Lo que vuelve especialmente intolerables las imprudencias de Regius es que ponen el dedo en una dificultad particular de la doctrina cartesiana, que es la teoría de la unión del alma y el cuerpo. En su correspondencia con Elisabeth, Descartes confiesa él mismo el carácter contradictorio de esta teoría que afirma la distinción entre el alma y el cuerpo –remitiéndola a la distinción entre substancia pensante y substancia extensa– y, a la vez, su unión substancial en la naturaleza del hombre:

> "No me parece que el espíritu humano sea capaz de concebir muy distintamente y al mismo tiempo la distinción entre el alma y el cuerpo y su unión; porque hace falta para ello concebirlas como una sola cosa, y concebirlas en conjunto como dos, lo cual es contradictorio".[46]

Parece que las doctrinas sucesivamente profesadas por Regius se explican por el deseo de salir de esta contradicción, que resuelven reteniendo cada vez un solo término. Regius insiste primero en la distinción entre el alma y el cuerpo, y caracteriza sobre esta base la naturaleza del hombre como accidental y compuesta, ya que ésta consiste en la superposición de dos naturalezas distintas. Luego, intimado por el propio Descartes a retractarse de esta concepción herética, que da lugar a la sospecha de pelagianismo, adopta una doctrina inversa de la precedente y rechaza otorgarle al alma una naturaleza distinta de la del cuerpo, del cual el alma no constituiría más que una modificación: cae entonces en un error, que para Descartes es más grave aun que el precedente, puesto que vendría a profesar el materialismo.

Lo que nos interesa de esta polémica es que hace intervenir, de alguna manera en estado práctico, el problema de la contradicción, que se ve aquí esclarecido de una manera bastante particular. Esta cuestión aparece bastante pronto en la correspondencia de Descartes con Regius:

> "Dado que usted reconoce que el pensamiento es un atributo de la substancia que no encierra ninguna extensión, y que al contrario la extensión es el atributo de la substancia que no encierra ningún pensamiento, es necesario que reconozca también que la substancia que piensa se distingue de aquélla que es extensa; ya que no disponemos de ningún otro rasgo para conocer que una substancia difiere de la otra si no es el hecho de que comprendemos a una independientemente de la otra; y en efecto, Dios puede hacer todo lo que nosotros podemos comprender claramente; y si hay otras cosas que se dice

que Dios no puede hacer, es porque ellas implican contradicción en sus ideas, es decir que no son inteligibles. Ahora bien, podemos comprender claramente una substancia que piensa y que no es extensa, y una substancia extensa que no piensa, como usted lo reconoce: siendo así, aun cuando Dios ligue y una estas substancias tanto como pueda hacerlo, no podrá por ello privarse de su omnipotencia, ni privarse del poder de separarlas, por consiguiente ellas permanecen distintas".[47]

Es necesario seguir en detalle este razonamiento. Comprendemos claramente el pensamiento sin extensión, y la extensión sin el pensamiento, como dos substancias distintas. En efecto, definir el pensamiento por la extensión, y recíprocamente, implica contradicción. Pero esta idea, clara en mi espíritu, sólo se me puede imponer con tanta evidencia porque Dios la ha querido así; y como su perfección excluye que él pueda querer engañarme, esta idea debe corresponder a un contenido efectivo. La extensión y el pensamiento son entonces realmente dos substancias distintas. Así, el principio de contradicción funciona como un criterio en los límites de lo que comprendemos, pero es necesario tomar el recaudo de no aplicarlo más allá de los límites de nuestra razón, que está estrechamente limitada por su naturaleza. Dios, cuya omnipotencia es infinita, puede sin duda hacer lo que para nosotros es incomprensible, si es absolutamente necesario que haga lo que comprendemos. Así, es del todo posible, incluso si esta nueva operación constituye para mí un profundo misterio, que Dios "ligue y una esas substancias tanto como pueda hacerlo". Es eso justamente lo que testimonia la unión entre un alma y un cuerpo en mi propia naturaleza: del hecho de que yo no comprenda esta unión, porque su idea implica para mí una contradicción, no resulta que sea imposible, ya que en Dios nada es a priori imposible, puesto que su poder es por definición ilimitado. Todo lo que puedo afirmar es que Dios no puede, al unir estas substancias, querer y hacer que ellas no sean al mismo tiempo tal como yo las comprendo, es decir separadas y distintas.

El principio de contradicción tiene entonces el valor de un criterio objetivo y absoluto para todas mis ideas, pero pierde ese valor en el caso de todo aquello que está fuera de mi poder de conocer. La lógica divina, si se puede decir así, comprende y garantiza la lógica humana, pero no se identifica con ella, e incluso la supera infinitamente:

"En cuanto a la dificultad de concebir cómo le ha resultado a Dios libre e indiferente hacer que no fuera verdad que los tres ángulos de un triángulo fueran iguales a dos rectos, o, más generalmente, que los contradictorios no puedan estar juntos, es fácil hacerla desaparecer, si consideramos que la potencia de Dios no puede tener ningún límite; luego, también si consideramos que nuestro espíritu es finito y crea de tal naturaleza que puede concebir como posibles las cosas que Dios ha querido que fueran verdaderamente posibles, pero no de una naturaleza tal que pueda también concebir como posibles aquellas que Dios hubiera podido hacer posibles, pero sin embargo ha querido volver imposibles. Porque la primera consideración nos hace conocer que Dios no puede haber sido determinado a hacer que fuera verdad que los contradictorios no puedan estar juntos, y que en consecuencia hubiera podido hacer lo contrario; después, la segunda nos asegura que, aunque esto sea cierto, no debemos intentar comprenderlo porque nuestra naturaleza no es capaz de hacerlo".[48]

Es totalmente típico que estas argucias, que tanto asombraron a Leibniz, dependan de la atribución a Dios de un libre arbitrio, que le permite reinar como un monarca sobre las ideas y sobre las cosas, de las que hace lo que quiere: concepción de la naturaleza divina que Spinoza rechaza expresamente porque, contrariamente a sus pretensiones declaradas, imagina esta naturaleza a partir de la nuestra, por proyección, en una relación de eminencia. Así, para Descartes, Dios se inspira en el principio de contradicción eminentemente pero no

formalmente: este principio es en sí mismo una consecuencia de su acción, y no un principio eterno que podría limitarla, regulándola. ¿No es justamente por el lado de Hegel por donde mira aquí Descartes, al suspender la eficacia de un principio racional cuando de lo que se trata es de lo absoluto? Es verdad que esta suspensión tiene aquí por efecto volver incomprensible lo infinito como tal, subrayando así que nuestra razón finita es impotente para acceder a un saber de lo absoluto, o a un saber absoluto.

Estos preámbulos eran necesarios para hacernos ver lo que hay detrás de la argumentación que Descartes opone públicamente a Regius en 1647, en sus *Notae in programma*, en respuesta a cierto "programa" en el que Regius, en particular, escribía:

> "En lo que concierne a la naturaleza de las cosas, nada impide, al parecer, que el espíritu pueda ser una substancia, o cierto modo de la substancia corpórea; o bien, si queremos seguir el sentimiento de algunos nuevos filósofos que dicen que el pensamiento y la extensión son atributos que están en ciertas substancias como en sus propios sujetos, porque esos atributos no son opuestos sino simplemente diversos (*non opposita sed diversa*), yo no veo que nada pueda impedir que el espíritu o el pensamiento puedan ser un atributo que convenga a un mismo sujeto tanto como la extensión, aunque la noción de uno no esté comprendida en la noción de la otra: la razón que explica esto es que todo lo que podemos concebir puede también ser. Ahora bien, es posible concebir que el espíritu humano sea alguna de estas cosas, ya que no hay en ello ninguna contradicción; y por lo tanto puede ser alguna de ellas.
>
> Es por eso que se engañan quienes sostienen que concebimos clara y distintamente al espíritu humano como una cosa que por necesidad es realmente distinta del cuerpo".[49]

Este texto es totalmente característico de la manera de razonar de Regius, que se esfuerza, apoyándose en principios tomados de Descartes, por justificar conclusiones que son justamente las que Descartes rechazó: Regius puede tener razón al sostener posiciones diferentes de las de Descartes, pero sin duda se equivoca cuando busca apuntalarlas con pruebas tomadas también de Descartes, lo que confiere a su razonamiento el aspecto de un compromiso bastante ambiguo.

La "demostración" de Regius tiende a establecer que el espíritu y el cuerpo pueden pertenecer a una misma substancia, del mismo modo que atributos diversos provienen sin contradicción de un mismo sujeto: estamos muy lejos aquí de Spinoza, no sólo porque él mantiene una distinción real entre el pensamiento y la extensión, sino sobre todo porque descarta la concepción gramatical de los atributos, según la cual la relación entre éstos y su substancia puede remitir a una relación de tipo sujeto-predicado. Pero veremos que la refutación que Descartes le opone a Regius tiene un alcance más amplio que el objeto al que apunta inmediatamente: en este sentido, ilustra muy bien una manera de razonar que es justamente aquélla con la cual va a romper Spinoza.

Para Descartes, Regius ha cometido un primer error al confundir las nociones de atributo y de modo: cuando los "nuevos filósofos", es decir el mismo Descartes, definen el pensamiento como un atributo de la substancia incorpórea y la extensión como un atributo de la substancia corpórea, entienden por la palabra atributo "una cosa que es inmutable e inseparable de la esencia de su sujeto", de la misma manera en que una substancia tiene por atributo existir por sí misma. No se trata entonces de un modo, es decir, según Descartes, de un manera de ser variable, que puede ser modificada sin que por ello cambie la esencia de la cosa a la cual pertenece: así, la extensión considerada en sí misma no se modifica en nada por el hecho de que pueda tomar diversas formas (esféricas, cuadradas, etcétera), y lo mismo sucede en el caso del pensamiento. Una vez establecido esto, aun si el principio *"non opposita sed diversa"* fuera admisible, no se aplicaría aquí: como la identidad consigo misma de una substancia pasa en sus atributos, que a partir de allí son inmutables, queda excluido incluso

que éstos sean "diversos", puesto que eso introduciría en la substancia de la que dependen un principio de cambio.

Pero el principio sobre el que se apoya Regius, "*non opposita sed diversa*", es en sí mismo inaceptable. La objeción que Descartes le opone puede sorprendernos, ya que consiste en una apelación al principio de contradicción. Ahora bien, acabamos de ver que el mismo Descartes cuestionó la universalidad de este principio, al afirmar que no puede aplicarse a todas las cosas en las cuales la infinita perfección de Dios se expresa directamente, y que escapan a nuestra razón finita; pero, si bien la universalidad de ese principio es socavado por todo lo que excede a nuestro poder de conocer, y debe permanecer para nosotros incomprensible, éste sigue siendo inatacable en el caso de todo lo que queda en los límites de la razón natural, donde constituye –como hemos visto– un criterio objetivo de verdad. El razonamiento de Regius es entonces erróneo porque es contradictorio:

> "Agrega 'que esos atributos no se oponen sino que son simplemente diversos'. En eso hay todavía una contradicción: porque, cuando se trata de atributos que constituyen la esencia de algunas substancias, no podría existir entre ellos una oposición más grande que la de ser diversos. Y cuando él reconoce que uno es diferente del otro, es lo mismo que si dijera que uno no es el otro. Pero ser y no ser son opuestos [...] En lo que respecta a esas especies de atributos que constituyen la naturaleza de las cosas, no se puede decir que los que son diversos, y que no están de ningún modo comprendidos uno en la noción del otro, convienen a un único y mismo sujeto: porque es lo mismo que si se dijera que un único y mismo sujeto tiene dos naturalezas diversas, lo que implica una contradicción manifiesta, al menos cuando se trata, como aquí, de un sujeto simple y no de un sujeto compuesto".[50]

En el caso de una substancia simple y no compuesta (como lo es justamente la naturaleza humana, que es la unión de un alma y un cuerpo), es absurdo pensar en atributos distintos en un mismo sujeto en el que deban, precisamente, oponerse como "naturalezas" incompatibles o excluyentes. De allí la necesidad inversa de concluir, de la diversidad de los atributos, la distinción de las substancias de las cuales dependen: dado que éstas son irreductibles una a la otra, como los sujetos de dos proposiciones gramaticales distintas, sólo puede llamárselas "*diversa sed non opposita*" en la medida en que, al ser exteriores una a la otra, no dan *lugar* a contradicción.

La concepción spinozista de los atributos, entre los cuales se encuentran el pensamiento y la extensión, no tiene sin duda nada que ver con el materialismo elemental y confuso de Regius. Sin embargo, cae bajo el peso de la objeción de Descartes: no porque deseche una distinción real entre el pensamiento y la extensión, sino porque se rehúsa a concluir, de esta distinción, la de las substancias. Como lo hemos mostrado, la diversidad infinita de los atributos es, para Spinoza, el otro aspecto de la unidad de la substancia que ella constituye efectivamente, en la infinidad activa de sus esencias que la expresan cada una en su género, idénticamente y sin oposición. Esto significa que la substancia, tal como la concibe Spinoza, ha perdido la función de sujeto que aún detentaba en la filosofía cartesiana, y es por eso que no está determinada, en su naturaleza intrínseca, por el principio de contradicción de la lógica tradicional, que es impotente para determinarla. A su manera, Spinoza se une aquí con Descartes: el principio de contradicción no basta para hacernos captar todo aquello que concierne a lo absoluto. Pero para Spinoza esta incapacidad no significa, como para Descartes, que lo absoluto debe sernos incomprensible porque los principios que guían a la razón finita no le son aplicables; esto quiere decir, por el contrario, que la racionalidad de las verdaderas causas –que ya no tiene nada que ver con los "fines impenetrables" de un Dios excesivo– no es reductible a los principios formales de una lógica cuya precariedad fundamental, justamente, revela: todo lo que es general es también, para Spinoza, imaginario.

Es aquí donde vemos cuán cerca y cuán lejos estamos a la vez de Hegel: muy cerca por esta suspensión de los criterios racionales abstractos a los cuales Descartes permanece todavía apegado (es la razón

por la cual, si éste admite en su filosofía la idea del infinito, descarta la posibilidad de extraer de él algún conocimiento, sea el que fuere); pero también muy lejos, ya que, con el principio de contradicción tradicional y la separación rígida, automática, que éste instala entre lo verdadero y lo falso, es el pensamiento mismo de la contradicción lo que Spinoza arroja aparentemente fuera de la filosofía, rehusándose por anticipado, en este punto, a la noción hegeliana de una racionalidad de lo negativo y descartando tal vez, con ella, la posibilidad de una dialéctica.

De manera notable, Spinoza revela entonces, en el hegelianismo, una asombrosa colusión con la razón clásica, de la que retiene aún un presupuesto: la idea de que la contradicción es una relación que sólo puede ser comprendida y resuelta en un sujeto, o para un sujeto. En efecto, en Descartes, es la asimilación de la substancia al sujeto de una proposición lo que permite aplicarle el principio de contradicción y despejar su racionalidad. En el caso de Hegel, es la presentación de lo absoluto como sujeto, que vuelve él mismo a sí mismo en un discurso exhaustivo, lo que permite desarrollar en él todas las contradicciones de las que es capaz y, a través de ellas, conducir al espíritu hasta su realización efectiva. En los dos casos, el método que conduce a lo verdadero es la resolución de las contradicciones en tanto ellas pertenecen a un sujeto.

Ahora bien –Hegel no se cansa de decirlo–, Spinoza es el filósofo que pensó lo absoluto en el concepto de una substancia *que no es un sujeto*. Por eso la substancia tal como él la presenta está liberada tanto de las coerciones de la razón finita, tales como Descartes las había fijado, como del modelo evolutivo imaginado por Hegel. Al mismo tiempo que impide la intervención en la filosofía de un sujeto jurídico –Dios creador de verdades eternas de las que es garante–, Spinoza invalida la función de un sujeto lógico que sirve de apoyo a la proposición verdadera y atestigua su carácter no contradictorio o le permite explicitar, y por lo tanto resolver, todas las contradicciones que ésta lleva en sí misma.

Las esencias singulares

Spinoza toma posición frente a la razón clásica, de la que recusa el orden inmutable y formal haciendo un uso aberrante, desviado, o por lo menos diferente, del principio de contradicción. Expliquémonos más precisamente con respecto a este punto.

Este principio lógico tradicional es introducido en el libro III de la *Ética*, en un lugar y con una formulación que nos llevan a reflexionar:

> "Las cosas son de naturaleza contraria, es decir, no pueden darse en el mismo sujeto (*im odem subjecto esse*), en la medida en que una de ellas puede destruir a la otra".[51]

Esto significa que los contrarios se excluyen, y que no pueden entonces coexistir, es decir, como lo indica la demostración, "convenir entre ellos" (*inter se convenire*), para constituir juntos un mismo ser, o un mismo "sujeto".

Aquí reaparece la misma divergencia entre Spinoza y Hegel: para este último, no sólo los contrarios *pueden* coexistir muy bien en un mismo sujeto, sino que es incluso esta unidad de contrarios lo que constituye la naturaleza del sujeto como tal, en cuanto es el proceso viviente y autónomo de su propio desarrollo. Al expulsar del sujeto toda negatividad interna, Spinoza no hace sino manifestar, aparentemente, su impotencia para pensar una dialéctica del sujeto, es decir una dialéctica que encuentre sus condiciones en el sujeto mismo, en su sujeto: punto de vista de la substancia. Sin embargo, las cosas no son tan simples: ¿se podría decir también que lo que Spinoza rechaza es pensar la dialéctica en un sujeto, como lo hará precisamente Hegel? Entonces se abre una nueva vía, incluso si Spinoza no la recorre efectivamente: se plantea el problema de una dialéctica de la substancia, es decir, de una dialéctica material que no presuponga su realización en sus condiciones iniciales por medio de una teleología necesariamente ideal. Cabe decir que tal dialéctica es lo impensable hegeliano.

Volvamos al libro III de la *Ética*: la proposición 5 está anunciada de una manera absolutamente general, y su "demostración", que procede por el absurdo, haciendo sólo referencia a la proposición precedente "evidente por sí misma", muestra que se trata de una suerte de axioma, de un principio formal que no se refiere a ninguna realidad en particular, sino que expone una condición universal de todo pensamiento racional. Parece entonces tener esencialmente una significación lógica, que eventualmente podría remitirse al enunciado tradicional: "una cosa no puede ser a la vez algo y su contrario".

Sin embargo, el sentido de esta proposición no puede determinarse por completo sino en su contexto. ¿Por qué Spinoza recuerda este principio general y le da la forma de una proposición en el curso de su argumentación? Es claro que las proposiciones 4 y 5 del libro III de la *Ética*, que en el fondo son axiomas, sirven de preámbulo a la presentación de la noción de *conatus*, cuya significación es, por el contrario, totalmente real y determinada, y a la cual se consagran las proposiciones siguientes:

"Cada cosa se esfuerza, en cuanto está a su alcance (*quantum in se est*), por perseverar en su ser (*in suo esse perseverare conatur*)" (prop. 6).

"El esfuerzo (*conatus*) con que cada cosa intenta perseverar en su ser no es nada distinto de la esencia actual de la cosa misma (*nihil est praeter ipsius rei actualem essentiam*)" (prop. 7).

Así, una cosa singular o finita, en la cual la potencia de Dios se expresa de manera cierta y determinada (*certo et determinato modo*) por intermedio de uno de sus atributos, tiende naturalmente a conservar su propio ser, y esta tendencia constituye su esencia, puesto que expresa cuanto está a su alcance y cuanto hay en ella (*quantum in se est*): de acuerdo con esta esencia, y el *conatus* que la efectúa, se opone a todo lo que puede destruirla o suprimir su existencia (*existentiam tollere*), como lo indica la demostración de la proposición 6. En efecto, "ninguna cosa puede ser destruida sino por una causa exterior" (prop. 4), ya que no es posible que un mismo acto manifieste su esencia y la niegue al mismo tiempo. Es por eso que, según su esencia propia o actual, toda cosa tiende a perseverar en su ser indefinidamente.

Esta argumentación confirma también, aparentemente, la interpretación de Hegel, en la medida en que muestra que Spinoza permanece apegado al concepto clásico de una "negatividad finita", negación externa que suprime y que excluye, fuera de toda discursividad inmanente o trabajo de lo negativo que vuelve sobre sí mismo para constituir, precisamente, una esencia: el *conatus* es un movimiento absolutamente positivo, en el que se expresa una actividad y una potencia fuera de toda limitación, de toda exclusión. Sin embargo, si uno se queda en este punto, ya no comprende muy bien por qué esta realidad se afirma y se efectúa *tendencialmente* en un *conatus*.

Por otra parte, el razonamiento de Hegel se quebranta en otro punto, ya que este movimiento por el cual una cosa tiende a conservar su ser propio es justamente su esencia actual, o incluso, como Spinoza escribió en otra parte, su "esencia singular", que hace que sea, no de forma absoluta como sólo puede serlo la substancia, sino de manera cierta y determinada, como una afección particular de la substancia considerada en uno de sus géneros. La noción de *conatus* remite entonces directamente a la de determinación, de la cual suprime toda negatividad interna: en la medida en que una cosa es determinada como tal (*quantum in se est*) por su relación inmanente con la substancia, de la cual es una afección, se opone *tendencialmente* a todo lo que limita su realidad amenazando con destruirla. Es entonces cierto que la determinación no es *en sí misma* una negación, sino por el contrario una afirmación: por lo tanto el argumento de Hegel, según el cual Spinoza piensa la determinación solamente por defecto –o sea como lo inefectivo–, se vuelve caduco.

Hay entonces en Spinoza un concepto positivo de la determinación que parece cuestionar, por otra parte, las definiciones iniciales que daban su base al sistema:

> "Se llama *finita en su género* aquella cosa que puede ser limitada por otra de su misma naturaleza" (I, def. 2).

> "Por *modo* entiendo las afecciones de una substancia, o sea, aquello que es en otra cosa, por medio de la cual es también concebido" (I, def. 5).

"Se llama [...] *necesaria*, o mejor *compelida*, a la [cosa] que es determinada por otra cosa a existir y operar, de cierta y determinada manera (*certa et determinata ratione*)" (I, def. 7).

"[...] las cosas que se producen en virtud de causas externas, ya consten de muchas partes, ya de pocas, deben cuanto de perfección o realidad tienen a la virtud de la causa externa y, por tanto, su existencia brota de la sola perfección de la causa externa, y no de la suya propia" (I, escolio de la prop. 11).

En todas estas fórmulas, una cosa es determinada, no según lo que es *en ella* (*quantum in se est*), como en el libro III, sino por el contrario desde el exterior, a partir de otras cosas que la limitan y al mismo tiempo la hacen existir, constituyéndola a ella misma como una causa exterior para otros efectos. Este razonamiento es entonces enteramente diferente del razonamiento del libro III: una cosa finita es determinada desde el exterior por otra cosa; en esa exterioridad no se reúnen las condiciones que podrían destruir su existencia sino las que, por el contrario, la hacen posible o la producen necesariamente. Estas definiciones conducen a la proposición 28 del libro I, según la cual una cosa singular no existe por sí misma, sino por otra que a su vez es determinada por otra, en un encadenamiento infinito.

Ahora bien, esta diferencia, este contraste entre dos exposiciones de la noción de determinación, determinación "externa" o determinación "interna", no se puede explicar más que por una razón evidente: no son las "mismas cosas" las que son determinadas en uno y en otro caso o, al menos, las mismas cosas son determinadas desde puntos de vista diferentes. En un caso, una cosa finita es determinada en cuanto a su esencia, según la cual tiende indefinidamente a perseverar en su ser; mientras que, en el otro caso, es determinada en cuanto a su existencia, en condiciones que la limitan. Tal es justamente la situación particular de las cosas singulares: tienen una esencia propia, que está dada en ellas, y en la cual la substancia se expresa *certo et determinato*

modo, y existen en exterioridad en un encadenamiento interminable que las une a todas las otras cosas. Se comprende así por qué, a diferencia de la substancia misma, estas cosas no existen necesariamente o, dicho en otros términos, su esencia no implica la existencia: es que su existencia y su esencia son "determinadas" de maneras completamente diferentes, *in se et in alio*. Por eso, el hecho de que las cosas singulares no existan en la eternidad, sino en el movimiento incesante y cambiante de relaciones extrínsecas en el curso de las cuales aparecen y desaparecen, no afecta en nada a la eternidad de su esencia, que es su tendencia inmanente a perseverar en su ser.

Retomemos el ejemplo que sirve de pretexto a Spinoza en su diálogo imaginario con los oscurantistas (*Ética*, I, apéndice). Un hombre muere por la caída de una piedra que arrastraba el viento y que se le cayó en la cabeza en el momento en que iba a visitar a unos amigos: su existencia es aniquilada por un concurso de circunstancias exteriores que se explican por un encadenamiento interminable de determinaciones, siendo todas ellas, unas con respecto a las otras, exteriores, sin ninguna ligazón inmanente. Pero, por su esencia propia, no por su pertenencia común al género humano, sino por la forma actual y singular que lo hace ser en persona, nada lo destinaba a sufrir aquello que debe ser designado entonces, en sentido fuerte, como un accidente, es decir algo que sucede fuera de toda predisposición, de toda tendencia interna, ya que ésta por el contrario se opone a ello. Se trata de un accidente necesario, ya que se explica por causas, e incluso por un encadenamiento infinito de causas que lo determina por completo, pero sin que en ninguna parte de este encadenamiento aparezcan las condiciones de una unidad interna que vincule todas estas causas entre ellas en el marco de un desarrollo inmanente, es decir, de un movimiento con carácter de finalidad. Es la razón por la cual la interpretación de este acontecimiento basada en la providencia o la fatalidad, que busca en él, por intermedio de las causas finales, una significación interna oculta, resulta perfectamente inadecuada: se desvía de la cuestión, ya que apunta de hecho a un objeto totalmente diferente del que pretende explicar; explota una circunstancia y la ignorancia en la cual nos hallamos necesariamente en cuanto a la

totalidad de sus condiciones, y la utiliza como pretexto para establecer o reforzar una superstición. La tesis providencialista, que sirve de vehículo a la religión del temor, se apoya en la confusión de los puntos de vista de la esencia y de la existencia.

Volvamos al problema de la contradicción. ¿Qué son dos cosas contrarias? Son dos cosas tales que una suprime la *existencia* de la otra, y que no pueden por lo tanto convenir entre ellas, es decir ser en un mismo sujeto (*in eodem subjeto simul esse*). ¿Pero qué es ser en un mismo sujeto? Literalmente es *coexistir*, según el término que utiliza el mismo Spinoza: dos cosas son contrarias cuando la existencia de una excluye la de la otra y aporta las condiciones externas de su anulación. De esto resulta una consecuencia muy importante: el enunciado del principio de contradicción concierne aquí a existencias y no a esencias, y el "sujeto" que hace intervenir, cuya posibilidad garantiza, es él mismo determinado en el nivel de las existencias, y no en el de las esencias. ¿No existiría entonces otra contradicción que la que se da entre existencias y para existencias, y no entre las esencias y para las esencias? Resultaría de ello que las cosas singulares, consideradas tal como son en sí mismas (*quantum in se est*) según su propia esencia, no son determinadas en sí mismas como sujetos, ya que un sujeto no es más que un "ente" en el cual coexisten existencias distintas, es decir lo que Spinoza llama en otra parte un individuo. La noción de sujeto no tiene significación racional sino en relación con las existencias, no con las esencias.

Si hay en Spinoza una teoría del sujeto, la forma que ésta adopta no es lógica, sino ante todo física, en el sentido en que la física estudia las formas de la coexistencia entre los entes. Esta teoría está expuesta en la proposición 13 del libro II de la *Ética*:

> "Cuando ciertos cuerpos, de igual o distinta magnitud, son compelidos por los demás cuerpos de tal modo que se aplican unos contra otros, o bien –si es que se mueven con igual o distinto grado de velocidad– de modo tal que se comuniquen unos a otros sus movimientos según una cierta relación, diremos que esos cuerpos están unidos entre sí y que todos juntos componen un solo cuerpo, o sea, un individuo que se distingue de los demás por medio de dicha unión de cuerpos".

Esta definición se aplica inmediatamente a los cuerpos, es decir a las determinaciones de la extensión; pero vale también indirectamente para todas las otras formas de uniones de determinaciones que se producen también en otros géneros de ser; por eso es posible apoyarse en ella para extraer de allí una noción general del individuo. ¿Qué es un individuo? Una "unión de cuerpos", es decir, cierto ensamblaje de elementos de la misma naturaleza que convienen entre ellos, no solamente en cuanto a su esencia, ya que todos los cuerpos convienen entre ellos en cuanto a su esencia,[52] sino en cuanto a su existencia: forman entonces "un solo cuerpo, o sea, un individuo", que se distingue de los otros porque tiene cierto número de propiedades comunes. De esta definición surge de inmediato que los individuos no existen absolutamente, sino en relación con circunstancias o con un punto de vista:

> "Entiendo por *cosas singulares* las cosas que son finitas y tienen una existencia limitada; y si varios individuos cooperan a una sola acción de tal manera que todos sean a la vez causa de un solo efecto, los considero a todos ellos, en este respecto (*eatenus*) como una misma cosa singular".[53]

"En este respecto": la unidad que constituye un individuo no es para nada eterna, sino que depende de las condiciones que la hacen y la deshacen.

¿De dónde proviene esta unión? ¿De un principio interno de reunión que ligaría diversos elementos entre ellos, según su propio ser, para constituir la realidad singular y original del individuo? De tal manera, los finalistas, "cuando contemplan la fábrica del cuerpo humano, quedan estupefactos, y concluyen, puesto que ignoran las

causas de algo tan bien hecho, que es obra no mecánica, sino divina o sobrenatural, y constituida de modo tal que ninguna parte perjudica a otra" (*Ética*, I, apéndice), como si ellas se completaran según el principio de una armonía inmanente. Pero los cuerpos singulares que componen a los individuos en la extensión "se aplican unos contra otros", por una coacción que es necesariamente exterior, y no por la necesidad interna de una esencia que tiende indefinidamente a perpetuarse. Para retomar una expresión de M. Gueroult, la génesis de los individuos se explica por la "presión de los ambientes",[54] es decir, por una acción mecánica, un encadenamiento de determinaciones que se articulan, o más bien que son articuladas entre ellas, fuera de toda razón intrínseca: este encuentro momentáneo toma entonces la forma específica de una "coacción".

El individuo, o el sujeto, no existe entonces por sí mismo, en la simplicidad irreductible de un ser único y eterno, sino que está compuesto por el encuentro de seres singulares que se acuerdan coyunturalmente en él, en cuanto a su existencia, es decir que coexisten en él, pero sin que este acuerdo presuponga una relación privilegiada, la unidad de un orden interno, en el nivel de sus esencias, que subsisten idénticamente, tal como eran en sí mismas antes de encontrarse así unidas, y sin ser para nada afectadas.

Tomemos un ejemplo de una asociación de este tipo. Acabamos de hacer referencia a los finalistas que, a menudo, tomaron al cuerpo humano como modelo de una organización integrada, y cuya perfección hizo que se quedaran "estupefactos". He aquí cómo Spinoza resuelve este problema, apoyándose en la definición del individuo que ya hemos comentado (prop. 13):

> "Las partes componentes del cuerpo humano no pertenecen a la esencia de dicho cuerpo sino en cuanto que se comunican unas a otras sus movimientos según cierta relación (*certa ratione*) [...], y no en cuanto pueden ser consideradas como individuos, al margen de su relación con el cuerpo humano".[55]

En la medida en que es, como todo individuo, un ser compuesto, el cuerpo humano está constituido por partes que pueden ser consideradas de dos maneras: en tanto elementos que coexisten en él y forman juntos su organización global, y en tanto son en sí mismos individuos independientes, que existen en sí mismos como todos, al margen de su relación con el cuerpo humano. Spinoza propone la misma definición en su carta 32 a Oldenburg. Ahora bien, es sólo la imaginación la que descubre entre estos dos aspectos una identidad o una convergencia, como si cada parte estuviera constituida en sí misma para formar con todas las otras una totalidad armoniosa y ordenada. Esta concepción finalista, que resume abstractamente un encadenamiento infinito de determinaciones en la ficción de una intención única, debe ser substituida por una explicación íntegramente causal: ésta, que no toma en cuenta sino las relaciones externas entre los cuerpos, es entonces completamente mecanicista. Cada parte del cuerpo pertenece a esta forma global que el cuerpo toma en su conjunto, no según su esencia propia, sino a causa de esta ligazón exterior, cuya necesidad transitiva es la de una coacción que logra que se mantengan juntos todos los elementos del cuerpo humano hasta el momento en que, una vez que hayan cambiado las condiciones del ambiente, las relaciones entre estos elementos sean también modificadas: el ensamblaje se deshace, y sus partes son reenviadas hacia otras combinaciones. No hay pues ninguna necesidad de interpretar la estructura del cuerpo humano a partir de un arte divino y sobrenatural –cuyas razones son esencialmente misteriosas–, tomando como pretexto el hecho de está "constituida de modo tal que ninguna parte perjudica a otra", sino que por el contrario le conviene: la razón de este acuerdo no debe buscarse en una oscura predeterminación de las esencias singulares que las inclinaría a converger todas juntas en una esencia única (una naturaleza ideal), sino en la relación transitiva de determinación que las obliga provisoriamente a asociarse.

Se habrá advertido que, en el texto que acabamos de comentar, Spinoza presenta las partes del cuerpo humano consideradas fuera de su pertenencia común al individuo en el que coexisten como "individuos":

"El cuerpo humano se compone de muchísimos individuos (de diversa naturaleza), cada uno de los cuales es muy compuesto".[56]

"Las partes del cuerpo humano (por el Postulado 1), son, efectivamente, individuos muy compuestos, cuyas partes (por el Lema 4) pueden separarse del cuerpo humano y comunicar sus movimientos (ver Axioma 1 que sigue al Lema 3) a otros cuerpos según otra relación, conservando el cuerpo enteramente su naturaleza y forma [...]. Esto mismo debe también decirse de cualquier parte de ese individuo componente del cuerpo humano [...]."[57]

Los elementos constitutivos de un individuo son entonces ellos mismos realidades complejas, compuestas de partes distintas que coexisten en ellas y son a su vez determinadas fuera de esa relación, y así hasta el infinito, puesto que el análisis de la realidad es, según Spinoza, interminable, y jamás puede conducir a seres absolutamente simples a partir de los cuales se edificaría el sistema complejo de sus combinaciones. En términos estrictos, sólo *existen* relaciones: por eso las esencias singulares, que son determinadas en sí mismas, no son afectadas por el encadenamiento exterior de las existencias; por eso no se las puede alcanzar por medio de un análisis que descubra lo simple al final de lo complejo, lo simple como un elemento terminal, una unidad irreductible. Las esencias no son las unidades constitutivas de un todo, así como tampoco son totalidades que unifican elementos para la eternidad.

Como ya lo hemos visto, este movimiento puede ser tomado en el otro sentido: en los cuerpos, considerados como individuos, siempre hay otros cuerpos, que a su vez son individuos, pero también cada cuerpo, en tanto él mismo es un individuo, pertenece a otro cuerpo, que es también un individuo, y así hasta el infinito, hasta que lleguemos a ese individuo total, *facies totius universi*, que es, tal como lo hemos mostrado, el modo infinito mediato de la extensión: "La Naturaleza en su totalidad es un solo individuo cuyas partes, es decir todos

los cuerpos, varían de infinitos modos, sin que se modifique el individuo total". Ya lo hemos indicado: sería un error interpretar este texto en el sentido de una concepción organicista de la naturaleza, inevitablemente asociada a la representación de una finalidad inmanente, como se ha hecho sin embargo tan a menudo. Según tal concepción, las partes de la naturaleza, es decir el conjunto de cosas corpóreas (pero también el conjunto de cosas que constituyen cada uno de todos los otros atributos), serían ellas mismas constituidas, cada una en cuanto a su esencia propia, por una relación interna de solidaridad que las haría converger a todas en la realización de una forma global, en el interior de la cual se dispondrían unas con respecto a las otras de manera unitaria. Sería entonces posible concluir armónicamente de sus naturalezas propias –que se encadenan entre ellas según una misma regla– su organización infinita, y recíprocamente: en tal caso, no haríamos otra cosa que leer a Leibniz en Spinoza.

Ahora bien, tal representación de la naturaleza, como el conocimiento del cuerpo humano al cual se refiere como a un modelo, pertenece, según Spinoza, al dominio de la imaginación: ésta oculta o altera la idea adecuada del infinito actual, según la cual la substancia se expresa inmediata e idénticamente –sin la mediación de un principio de orden, inevitablemente jerarquizado y finalizado– en cada una de sus afecciones, cuyas esencias singulares produce, todas a la vez, sin acordarle un privilegio a ninguna y confiriéndole a cada una esa tendencia original a perseverar en su ser que le corresponde de manera propia y no se le puede quitar. Esas tendencias son equivalentes en la medida misma en que no pueden ser comparadas, puesto que cada una se realiza en la plenitud positiva de su naturaleza propia. Es necesario entonces renunciar definitivamente a la ilusión común según la cual las cosas se conforman unas a otras de tal manera que puedan efectuar, por las relaciones recíprocas que las sitúan unas con respecto a las otras en el encadenamiento infinito de causas y efectos, un mismo orden de perfección. Porque una interpretación de estas características "pone a la naturaleza al revés" (*Ética*, I, apéndice): relaciona cada parte de la naturaleza con la naturaleza misma considerada como un todo y como el principio final de su reparto, a

partir del cual las cosas mismas son determinadas; hace falta, por el contrario, considerar a la naturaleza como resultante de una coexistencia, es decir como un conjunto que no es totalizable. La naturaleza, considerada desde este punto de vista, constituye un individuo en el sentido en que lo hemos establecido: realiza entre los seres que la completan una relación necesaria de *coexistencia*, puesto que todas las cosas corpóreas se encuentran por definición reunidas en ella, sin que esa relación esté en sí misma regida por un orden –obviamente ideal– de las esencias, del que ella no sería más que la manifestación o la materialización.

Sin embargo, aparece aquí una nueva dificultad: según la definición que Spinoza ofrece del individuo, la relación de los elementos que lo constituyen como un ser compuesto se determina enteramente en la exterioridad, en la forma exclusiva de la causalidad transitiva o según el principio de la "presión de los ambientes", para retomar la expresión de M. Gueroult. Esto no constituye un problema para ninguna cosa de la naturaleza, que se encuentra así exteriormente coaccionada por el encadenamiento infinito de las causas en el que está tomada. Pero, ¿se puede también decir eso de la naturaleza misma, que comprende o al menos comporta todo en sí misma, y para la cual nada puede ser por lo tanto exterior? Esto es lo que aparentemente hace fracasar el principio de la presión de los ambientes.

Nos hemos detenido aquí porque hemos reintroducido, sin darnos cuenta, la noción de interioridad que la definición del individuo excluye por completo: si la naturaleza corpórea captada globalmente como *facies totius universi* es un conjunto ilimitado que no puede ser totalizado, eso significa que ella misma existe completamente en la exterioridad. Nada le es exterior, precisamente porque toda exterioridad cae en ella y en ella se encuentra, si no unida y comprendida (es decir, resuelta a partir de un principio interno de unidad), al menos reunida y ensamblada en una relación de coexistencia inmutable e ilimitada; en este sentido, su "orden" excluye toda contradicción, es decir que tiende a resolverla en un estado de equilibrio que, por otra parte, se ve constantemente puesto en "causa". La presión de los ambientes, que logra que se mantengan juntos todos los seres corpóreos y constituye

la naturaleza como su forma global de individualidad, es el encadenamiento infinito de sus determinaciones causales. La exterioridad de este encadenamiento es interpretada por la imaginación a partir de la ficción abstracta de *un* exterior que existiría independientemente de lo que él determina; pero es preciso comprender que, por el contrario, no hay nada "más allá" de las cosas que él determina. El encadenamiento de las causas transitivas es él mismo, en sí mismo –si se puede decir–, un encadenamiento en exterioridad. No hay entonces ninguna necesidad de suponer una realidad exterior a la naturaleza para comprender que ella está sometida a una determinación externa, la de los seres que la componen. Todo está *en* la naturaleza justamente porque ella no puede ser explicada a partir de una armonía ideal, de un orden integrado, que establecería un límite ficticio entre lo que le es interior y lo que le es exterior. Por eso nos encontramos, tanto en el nivel de la naturaleza considerada en su conjunto como en el de cada una de sus partes, con la misma concepción del individuo, considerado como relación externa entre existencias.

¿Significa esto que ya no se puede pensar ninguna unidad en la naturaleza, y que ésta se dispersa hasta el infinito en una sucesión circunstancial de encuentros, en el nivel de los cuales no se puede despejar ninguna necesidad inmanente? En realidad, para escapar de la ilusión de un orden finalizado, no basta con substituirlo por la representación de un desorden contingente de puras existencias, que no es, después de todo, más que su imagen especular. Todo lo que se produce en la naturaleza es determinado por las leyes universales del movimiento, según las cuales cada cosa expresa, de una manera cierta y determinada, la esencia de la substancia en tanto ésta es un cosa extensa, lo cual significa que para cada cosa hay una esencia singular que la hace ser necesariamente, ya no por la coacción de un ser exterior, sino por el acto de la substancia que se afirma en ella como en todas sus otras afecciones. En este sentido, la naturaleza misma, considerada como un ser único, posee una esencia propia que es la razón de su necesidad y de su unidad: es modo infinito inmediato, en el que la substancia se expresa directamente, fuera de toda relación con otra cosa. Pero, considerada así, desde el punto de vista de su

esencia, en la cual la potencia de Dios se expresa inmediatamente, la naturaleza ya no es un individuo o un sujeto, es decir, el sistema de todas las coacciones que reúne en ella, en una serie infinita, de las existencias exteriores unas a otras. Como hemos visto, Spinoza invalida toda tentativa de concluir uno de estos aspectos del otro, ya que en tal caso reintroduciría esa concepción jerarquizada de lo real y del orden de los fines del que se asombran los imbéciles y los esclavos.

De la misma manera, como toda realidad modal, el cuerpo humano posee una esencia singular –distinta de su existencia– según la cual tiende a perseverar en su ser. Pero, considerado desde este punto de vista, ya no es un individuo, es decir, un ensamblaje complejo de partes que se disponen en él según la coacción externa de sus relaciones recíprocas, ya que se determina por una disposición interna, que no es el orden finalizado de una composición o de una totalidad, sino la afirmación –que no puede descomponerse– de la substancia que se expresa en él de una manera cierta y determinada, en un acto único, incomparable e irreductible a una determinación exterior, sea cual fuere.

De manera más general, hay que decir que ninguna esencia singular se puede deducir directamente como tal de otra esencia singular, como tampoco, por otra parte, de la naturaleza común, es decir del atributo de las que dependen todas: "Lo que es común a todas las cosas y está igualmente en una parte como en el todo no constituye la esencia de ninguna cosa singular".[58] La necesidad universal no representa tan sólo un orden común entre las cosas, a partir del cual ellas podrían ser comprendidas por abstracción, sino que es la afirmación concreta de la substancia que actúa en todas las cosas, en una infinidad absolutamente igual y absolutamente diversa de afecciones que la expresan idénticamente en la medida en que escapan a toda comparación recíproca.

Así nos vemos conducidos de nuevo hacia una idea importante que hemos encontrado anteriormente: la substancia misma, cuya unidad coincide con su potencia infinita, a la que no se puede nunca hacer caer en falta y que se expresa en una infinidad de esencias, no existe como un individuo en cuyo orden quedaría comprendida toda

determinación. Como lo indica brevemente Spinoza en su carta 50 a J. Welles –pero la idea verdadera, se sabe, se basta a sí misma–, la unidad de la substancia no es numérica, no es la de un ser que existiría con exclusión de todos los otros ejemplares que se podrían imaginar, sino que es la unidad absolutamente infinita, que no puede ser captada como tal desde el exterior, por eliminación –de alguna manera–, en un movimiento que concluiría lo real de lo posible. No sólo Dios no es un individuo, sino que es la única "cosa" que no puede ser considerada en absoluto desde ese punto de vista, abstractamente, según un principio de orden o de coexistencia que suprimiría en él toda inteligibilidad, ya que en Dios esencia y existencia coinciden exactamente en la necesidad inmanente de la *causa sui*. Mientras que todas las cosas de la "naturaleza", en cualquier atributo que sea, pueden ser consideradas desde un punto de vista exterior y negativo, en el que su relación causal toma una forma exclusivamente transitiva, Dios es por definición todo positivo: es también aquello que determina a toda cosa como tal, positivamente.

Hegel tiene entonces fundamentos para declarar que, en el razonamiento de Spinoza, la substancia no "deviene" jamás sujeto: podemos incluso decir que es eso lo que le da al pensamiento spinozista su contenido efectivo, eso mismo que Hegel percibió como la restricción y el límite de ese pensamiento. El Dios de la *Ética* no es una totalidad de determinaciones, dispuestas en un orden racional por la lógica de su desarrollo o de su sistema: para Spinoza, la inteligibilidad de un todo es la de una forma individual, que se explica relativamente por un encadenamiento mecánico y transitivo en una serie interminable de coacciones; se distingue entonces radicalmente de una esencia singular que, por el contrario, es determinada por su relación necesaria con la substancia. Lo que es abstracto y negativo, en el contexto donde se forma, es entonces la idea de totalidad, ya que no representa de ninguna manera la realidad positiva de un ser que tiende, según su naturaleza propia, a perseverar indefinidamente en su ser, sino esa limitación recíproca que sitúa las formas individuales unas en relación con las otras, y que explica su aparición y su desaparición por causas siempre exteriores.

Allí donde se presentan contradicciones y conflictos, pero también equilibrios y compromisos, en la sucesión transitiva de coacciones individuales, lo que existe se explica por un orden negativo de determinación que permanece exterior a las esencias. Pero el saber absoluto de las cosas, en el que consiste "el amor intelectual hacia Dios", recusa este modelo de conocimiento y se separa absolutamente de él: elimina de su objeto toda contradicción, no en el movimiento ilusorio de su resolución interna, sino reconociendo que la verdadera necesidad consiste en la relación exclusiva de toda realidad con la substancia que se afirma en ella, más allá de toda contradicción.

Ya en los *Pensamientos metafísicos*, Spinoza escribía:

> "De la comparación de las cosas entre ellas surgen ciertas nociones que sin embargo no son, fuera de las cosas mismas, nada más que simples modos de pensar. Esto se ve en el hecho de que, si queremos considerarlas como cosas puestas fuera del pensamiento, volvemos así confuso el concepto claro que por otra parte tenemos de ellas. Tales son las nociones de Oposición, de Orden, de Conveniencia, de Diversidad, de Sujeto, de Complemento y otras semejantes que podemos agregar a éstas".

Como el orden y la conveniencia, la oposición no es más que un modo de representarse no las cosas mismas sino sus relaciones: esas nociones dependen en efecto de su "comparación". Se trata entonces de nociones abstractas, formales, que no corresponden realmente a ningún contenido. Así como no hay orden en sí mismo, no hay oposición en sí misma, es decir que resulta imposible conocer adecuadamente lo que es a partir de tales nociones. Sin embargo, no basta con señalar que son formales e ilusorias; también es preciso saber de dónde provienen y qué las vuelve tan fácilmente creíbles. "Comparar las cosas", incluso si no nos enseña nada acerca de su verdadera naturaleza, no es una operación absolutamente gratuita, en la medida en que representa el encadenamiento transitivo de las existencias que autoriza tal comparación, ya que ella misma mide

sus objetos unos en relación con los otros en la relación indefinida de sus determinaciones recíprocas. Como modo de pensar, la oposición corresponde entonces también a cierto modo de ser: el que hace *coexistir* las cosas finitas en la serie ilimitada en que ellas se limitan unas a otras. Pero tal representación ignora completamente la determinación positiva de las afecciones que las une directamente a la substancia. Por eso no da lugar a un principio racional cuya validez sea efectivamente universal.

Resulta de todo esto que el mecanismo del principio de contradicción, que regula todavía en la época clásica el funcionamiento de un pensamiento racional, incluso si también comienza entonces a ser cuestionado (como con Pascal), se encuentra en Spinoza de alguna manera desviado, o no regulado. Llevado al orden abstracto de las existencias que constituye a los individuos en relaciones de exterioridad, permite a lo sumo medir, o más bien constatar, la duración precaria de su supervivencia, pero no nos enseña más nada de esa realidad esencial que confiere a las cosas su relación inmanente con la substancia, es decir esa necesidad positiva que las hace ser y perseverar. Para Spinoza, ninguna cosa está intrínsecamente determinada por sus contradicciones, como lo hace notar con justicia Hegel: en este sentido, la dialéctica está efectivamente ausente del spinozismo. Y hay que insistir también en el hecho de que la contradicción pierde allí al mismo tiempo su poder negativo de refutación, de donde extraía, aun en Descartes, una función esencialmente lógica: así como no establece un ser en su realidad, tampoco permite rehusarle una realidad, ya que su discurso es completamente exterior a la esencia de las cosas. Mientras que Hegel, después de todo, no hace más que invertir el principio de la contradicción, extrayendo de él conclusiones inversas a aquellas que atestigua toda una tradición anterior, Spinoza desplaza completamente su campo de aplicación, retirándole, como a todo otro principio formal, ese poder universal que permite que se lo aplique uniformemente a toda realidad. Pero una dialéctica, si uno desarrolla hasta el final su tendencia inmanente, ¿no debe también saber pensar contra la contradicción?

Spinoza le otorga todavía al principio de contradicción una significación racional, pero de hecho le quita el poder de pensar la naturaleza real de las cosas, es decir que limita su uso, rechazando su pretensión a la universalidad. Sobre este punto se anticipa, al parecer, a la filosofía crítica que toma posición, de manera aparentemente análoga, contra el formalismo. ¿Es pertinente este acercamiento entre Spinoza y Kant?

Según "De la anfibología de los conceptos de reflexión, por medio de la confusión del uso empírico del entendimiento con el trascendental", que constituye en la *Crítica de la razón pura* el apéndice del Libro Segundo, "Analítica de los principios", la aplicación del principio de contradicción no da lugar a un conocimiento más que desde el punto de vista del entendimiento puro, que considera una cosa en general sin determinarla en un fenómeno particular:

> "Cuando la realidad es representada sólo por el entendimiento puro (*realitas noumenon*), no se puede pensar entre las realidades ninguna oposición, es decir, una relación tal que, enlazadas en un sujeto, supriman sus respectivas consecuencias, y que 3 – 3 sea igual a 0".[59]

Una cosa no puede ser a la vez ella misma y su contrario: la universalidad de este principio es abstracta y universal, ya que trata a su objeto como una cosa cualquiera, independiente de todo carácter empírico, y que el entendimiento plantea solamente en sí mismo, a la manera de un sujeto puramente lógico que no puede admitir predicados opuestos. Se plantea entonces la cuestión de saber si el mismo principio puede aplicarse también a las cosas que están realmente presentes en la experiencia, y si es suficiente para explicarlas racionalmente.

Ahora bien, en las relaciones entre los fenómenos aparecen contradicciones, o más bien oposiciones, cuyo movimiento no puede reducirse a esta determinación formal:

> "En cambio las realidades en el fenómeno (*realitas phaenomenon*) pueden en todo caso estar en oposición entre sí y, unidas en el mismo sujeto, aniquilar una las consecuencias de la otra, en todo o en parte, como dos fuerzas en movimiento de una misma línea recta cuando oprimen o tiran un punto en direcciones contrarias, o como un placer que neutraliza un dolor".[60]

El conocimiento científico de la naturaleza no puede resolver estas contradicciones de una manera especulativa, reduciéndolas a lo imposible o a la nada, sino que debe explicar sus consecuencias, lo que significa que reconoce su existencia, o su realidad. ¿No hay entonces conflicto entre la lógica y la experiencia?

Kant introduce este problema en la *Crítica de la razón pura* en una perspectiva polémica muy precisa: su observación se dirige contra la tradición leibniziana que resolvió este conflicto "intelectualizando los fenómenos", es decir sometiendo directamente la naturaleza y la experiencia a las condiciones del entendimiento puro para el cual la existencia es un predicado lógico que puede extraerse de su sujeto por medio del análisis:

> "El principio de que las realidades (como meras afirmaciones) no se oponen nunca lógicamente unas a otras es una proposición del todo verdadera acerca de la relación de los conceptos; pero no significa lo más mínimo, ni respecto de la naturaleza, ni respecto de ninguna cosa en sí misma (de ésta no tenemos concepto alguno). [...] Aunque ese principio no lo declaró el señor de Leibniz con la pompa de un principio nuevo, sin embargo hizo uso de él para nuevas afirmaciones, y sus sucesores lo introdujeron en su edificio doctrinal Leibnizio-Wolfiano. Según este principio, por ejemplo, todos los males no son más que consecuencias de las limitaciones de las criaturas, es decir, negaciones, porque éstas son lo único que se opone a la realidad (en el mero concepto

de una cosa en general es ello realmente así, pero no en las cosas como fenómenos). Asimismo, encuentran los defensores de esta teoría no sólo posible sino natural reunir toda realidad, sin temor de ninguna oposición, en un ser, porque no conocen más oposición que la de la contradicción (por la cual es suprimido el concepto mismo de una cosa) y no la de la mutua pérdida, cuando una cosa real suprime el efecto de la otra, para representarnos la cual pérdida mutua sólo en la sensibilidad hallamos las condiciones".[61]

Desde el punto de vista de la armonía universal, la necesidad de las cosas se remite a la relación de conveniencia que las liga unas a otras, y se explica completamente por esa relación. Una suerte de lógica objetiva permite entonces deducir lo real de lo posible por un razonamiento homogéneo y continuo que no hace intervenir ninguna determinación exterior, ningún principio de existencia autónomo. El orden de lo real se encuentra a partir de allí garantizado por su conformidad a un principio puramente intelectual según el cual, en particular, todo lo que se contradice suprime al mismo tiempo su derecho a la existencia: recíprocamente, de todo lo que existe, las contradicciones se encuentran efectivamente ausentes.

Kant rechaza esta manera directa de concluir lo sensible de lo inteligible, que se ahorra una verdadera deducción trascendental, porque no abandona jamás esa esfera de idealidades con la cual, de una vez para siempre, identificó toda realidad. La síntesis de determinaciones que está en la base de un conocimiento empírico, y cuya legitimidad garantiza, no se reduce a las condiciones formales del entendimiento puro, que razona por análisis de conceptos, sino que supone el concepto de una cosa en particular, tal como está dada en la experiencia. Ahora bien, desde este punto de vista, en la naturaleza, el principio según el cual existen realidades (consideradas como simples afirmaciones) que no pueden oponerse o desacordarse entre ellas, es decir entrar en una relación conflictiva, ya no se aplica universalmente. Hace falta entonces desarrollar un nuevo concepto

de la contradicción y de la negación que no esté determinado por condiciones estrictamente lógicas.

Es lo que Kant había emprendido desde 1763, en el *Intento de introducir en la filosofía el concepto de magnitudes negativas*, en el que ya tomaba posición por el "realismo" newtoniano contra el "conceptualismo" de los cartesianos y de Leibniz. Las magnitudes negativas (un concepto que pertenece a la física y no a la lógica) resultan de oposiciones reales, tales como se dan en la experiencia, y por las cuales una cosa se afirma positivamente negando a otra, o cuanto menos "suprimiendo sus consecuencias". Aparece aquí una nueva relación entre lo positivo y lo negativo que ya no es, en sentido estricto, contradictoria.

Para exponer este fenómeno totalmente particular que es una magnitud negativa, hace falta hacer intervenir la distinción entre contradicción lógica y oposición real:

"Dos cosas son opuestas entre ellas cuando el hecho de plantear una suprime la otra. Esta oposición es doble: ya sea lógica (por la contradicción), ya sea real (sin contradicción). Sólo se ha considerado hasta ahora la primera oposición, u oposición lógica. Consiste en afirmar y en negar algo de un mismo sujeto. Esta conexión lógica no tiene consecuencias (*nihil negativum repraesentabile*), como lo enuncia el principio de contradicción. [...] La segunda oposición, la oposición real, es tal que los dos predicados de un sujeto se oponen pero sin contradicción. Por cierto, una cosa destruye igualmente lo que ha sido planteada por otra, pero aquí la consecuencia es algo (*cogitabile*)".[62]

En las dos formas de la oposición, la relación que se establece entre las determinaciones conflictivas se presenta como la relación entre predicados que pertenecen a un mismo sujeto. Pero la naturaleza de esta relación es, en cada uno de los dos casos, completamente diferente. En el caso de la contradicción lógica, los predicados no son consi-

derados en sí mismos, en su existencia real, sino solamente según su relación recíproca, en ese sujeto común que no puede soportar determinaciones antagónicas, por lo cual la contradicción puede resolverse por un simple análisis, interno al sujeto mismo. Ese análisis le quita a los predicados toda positividad, ya que concluye con la imposibilidad de pensarlos juntos:

> "No se considera más que la relación por la cual los predicados de una cosa y sus consecuencias se suprimen recíprocamente por la contradicción. ¿Cuál de los dos predicados es verdaderamente afirmativo (*realitas*) y cuál verdaderamente negativo? Esto no importa en lo más mínimo".[63]

En último extremo, hay que decir que los dos son negativos: no son nada en sí mismos, en la medida en que cada uno se define, de una manera abstracta y relativa, por la exclusión del otro. Observación de la que Hegel volverá a hacerse cargo para lograr un objetivo enteramente distinto: va a descubrir en ella una razón para afirmar el carácter inmanente de la relación de lo negativo con lo positivo.

Por el contrario, en una oposición real, los predicados deben estar real y positivamente determinados, fuera de su antagonismo, es decir independientemente de esa negatividad (anulación o disminución) que se manifiesta en su encuentro: no son por lo tanto en sí mismos excluyentes uno con respecto al otro, y para que entren en conflicto hace falta una ocasión que los reúna en un mismo "sujeto", donde coexistan, en un sentido ya no lógico sino físico. Este conflicto no puede entonces ser resuelto por un simple análisis conceptual, sino por una síntesis de determinaciones exteriores, cuyas condiciones le son dadas por la experiencia:

> "Lo que es afirmado por un predicado no es negado por el otro, ya que esto es imposible; por el contrario, los predicados A y B son ambos afirmativos; pero como las consecuencias de cada uno de ellos considerados en particular serían a y b, ni uno ni otro pueden coexistir en un sujeto, de modo que la consecuencia es cero".[64]

En este caso, el desacuerdo no se produce entonces entre los "predicados" mismos, sino entre lo que resulta de ellos: son sus efectos los que se anulan o corrigen recíprocamente, en un estado de equilibrio. Lo cual significa que los predicados no son, como en el caso precedente, predicados lógicos, determinados a partir de un sujeto cuya naturaleza intrínseca expresan, sino que ellos mismos son "sujetos" autónomos, definidos cada uno en sí mismo por sus propiedades, o lo que Kant llama sus "consecuencias". La oposición real es de hecho una relación extrínseca: coexistencia, en el sentido estrictamente físico del término, entre seres independientes.

Para presentar esta forma de oposición, Kant recurre ante todo al ejemplo del movimiento mecánico: un navío sometido a presiones contrarias de vientos que soplan en direcciones opuestas no entra en contradicción consigo mismo, como el sujeto de un juicio predicativo, sino que está inmerso en la tensión de los efectos inversos que se enfrentan en él porque lo toman como objeto de sus acciones antagónicas. Ninguna de estas acciones es negativa en sí misma, ya que "sería absurdo imaginar una especie particular de objetos y llamarlos negativos",[65] sino que hay una negatividad que sólo se hace evidente en la relación recíproca que se establece en la ocasión de su encuentro:

> "Uno de los opuestos no es contradictorio con respecto al otro, y si éste es algo positivo, aquél no es su pura negación, sino que se le opone como algo afirmativo".[66]

La "contradicción" toma aquí la forma de una oposición entre causas que actúan una sobre la otra en una relación de fuerzas empíricamente determinada, y que modifican recíprocamente sus efectos.

En su *Ensayo* de 1763, Kant considera "aplicar este concepto [de magnitudes negativas] a los objetos de la filosofía", es decir transponer, de hecho, el estudio de las oposiciones mecánicas del mundo natural al estudio de las del mundo espiritual: esta tentativa, que

produce por otra parte resultados singulares (ya que descubre en el alma también conflictos de fuerza), será abandonada en el período crítico. Pero el mismo concepto de oposición, estrictamente limitado al dominio de la física, da su fundamento a los *Primeros principios metafísicos de la ciencia de la naturaleza*, de 1786, donde su significación está más completamente explicitada.

En este texto, Kant toma posición contra un mecanismo geométrico heredado de Descartes, que supone la reducción de la realidad material a la extensión abstracta, en ausencia de un principio físico de determinación que se aplique no a un mundo inteligible sino a la realidad de la experiencia. Sustituye ese mecanismo por una física de la oposición real basada en el concepto metafísico de fuerza. La ciencia de la naturaleza no se limita a una "foronomía", que interpreta los fenómenos sólo a partir de los principios de la figura y del movimiento, y para la cual "la materia es lo que es móvil en el espacio",[67] y él la corrige postulando una "dinámica" para la cual "la materia es el móvil en tanto éste ocupa un espacio".[68] El movimiento no se explica entonces solamente por las propiedades geométricas, sino por la intervención de una "fuerza" real que actúa sobre el móvil, sea como incitación o como resistencia al movimiento.

En esta ocasión, Kant se embarca en una polémica con Lambert, cuyos términos son totalmente típicos:

> "Según su opinión, la presencia de algo real en el espacio debería implicar esa resistencia ya en virtud de su concepto mismo, como consecuencia del principio de contradicción, y procurar que nada pueda coexistir en el espacio con esa cosa. Sin embargo, el principio de contradicción no rechaza ninguna materia que se aproxima para penetrar en un espacio donde ya se encuentra otra materia. Solamente en el caso en el que yo atribuyo a lo que ocupa un espacio una fuerza capaz de reprimir a todo móvil exterior que se acerque puedo comprender que pueda haber una contradicción en el hecho de que en el espacio ocupado por una cosa pueda penetrar otra cosa del mismo género".[69]

Kant rechaza aquí, una vez más, toda confusión entre una determinación lógica y una determinación física. "El principio de contradicción no rechaza ninguna materia": no tiene aquí un valor efectivamente causal; a lo sumo, una vez que se produce el movimiento, puede expresar algunas de sus propiedades describiendo, formalmente, el resultado. Pero hacer pasar esta interpretación abstracta por la explicación racional del fenómeno es renunciar a conocer la realidad física que está determinada por la relación entre fuerzas antagónicas: "La impenetrabilidad tiene un fundamento físico".[70] La física ya no está aquí subordinada a un presupuesto lógico, sino que encuentra su garantía en un principio metafísico.

En efecto, esas fuerzas primitivas, cuyo concepto da una explicación de la experiencia, no se pueden asignar como tales en la experiencia, y sólo pueden representarse "metafísicamente". Ni la fuerza de atracción ni la de repulsión pueden ser reducidas a un movimiento empírico que se efectúa en un lugar determinado a partir de un cuerpo determinado: ese movimiento no es más que el efecto, la manifestación física de un principio que no es, en sí mismo, físico. Así, la idea de una oposición real entre fuerzas está en la base de una racionalidad experimental, pero no se confunde con las relaciones reales entre los cuerpos que constituyen efectivamente la naturaleza material. Esto significa que las "fuerzas" no pertenecen a partes de la materia cuya naturaleza esencial expresarían, sino que son fuerzas de la naturaleza misma considerada, en general, desde un punto de vista metafísico. El concepto de fuerzas antagónicas permite entonces una "construcción de la materia": los fenómenos deben ser interpretados a partir de la oposición real de las fuerzas, y no a la inversa. Como por otra parte sabemos, el retorno a la experiencia no implica para Kant la sumisión a la experiencia, sino su determinación a partir de principios racionales que se aplican a la experiencia sin estar dados en ella.

Como hemos visto, estos principios no se desarrollan en el sentido de un análisis sino en el de una síntesis. Suponen entonces un rechazo de la reducción de la materia a la extensión:

> "El espacio es un concepto que no contiene todavía ninguna cosa existente, sino sólo las condiciones necesarias de las relaciones exteriores entre los objetos posibles de los sentidos externos".[71]

¿Cómo ocupa un cuerpo un lugar en la extensión? No por caracteres que pertenezcan a la extensión misma o que puedan deducirse de ella:

> "He aquí el principio general de la dinámica de la naturaleza material, y es que toda la realidad de los objetos de los sentidos exteriores que no sea simplemente determinación del espacio (lugar, extensión y figura) debe ser considerada como fuerza motriz".[72]

Al introducir en la representación de la naturaleza la categoría metafísica de fuerza, Kant elimina entonces la concepción mecanicista "que explica por la combinación de lo pleno absoluto o del vacío absoluto todas las diversidades de la materia",[73] ya que tal concepción desemboca finalmente en una filosofía corpuscular que determina la naturaleza por la relación abstracta entre elementos plenos y la extensión vacía en la cual se encuentran en movimiento. Dicha filosofía se limita a una física del choque, cuya racionalidad es incompleta y arbitraria, puesto que depende del presupuesto de un impulso inicial y se reduce así a una teología física:

> "Todo lo que nos dispensa de recurrir a espacios vacíos es una verdadera ganancia para la ciencia de la naturaleza, puesto que esos espacios se prestan demasiado al juego de la imaginación, que reemplaza por sueños vacíos la deficiencia de la ciencia íntima de la naturaleza. El vacío absoluto y la densidad absoluta se corresponden más o menos en esta ciencia con lo que en filosofía metafísica son el azar ciego y el destino ciego, es decir una barrera para la razón dominadora con el fin de que la fantasía ocupe su lugar o que se la ponga a reposar sobre la almohada de las cualidades ocultas".[74]

La positividad de esta interpretación geométrica o mecánica, que descarta de su objeto toda acción real, engendra como mucho, en sus márgenes, la ficción poética de un mundo posible.

El punto de vista metafísico sobre la naturaleza, que introduce por el contrario a una investigación dinámica de los fenómenos, determina la materia por la combinación de fuerzas primordiales. Ahora bien, esta explicación

> "[...] es mucho más conforme a la filosofía experimental y es también más ventajosa para ella, puesto que conduce directamente a descubrir las fuerzas motrices propias de la materia y sus leyes, suprimiendo la libertad de admitir los intervalos vacíos y los corpúsculos primitivos diversamente figurados, ya que esas dos cosas no pueden ser determinadas ni descubiertas por la experiencia".[75]

Mientras que la representación mecanicista de la naturaleza, cuyas determinaciones abstractas pueden ser desarrolladas por el análisis, no valen sino para un mundo posible, la hipótesis metafísica de las fuerzas tiene una significación concreta, una validez experimental, puesto que permite conocer, por construcción, el mundo real.

Según esta hipótesis, las relaciones entre los cuerpos que constituyen la naturaleza se explican por el antagonismo entre dos fuerzas primitivas, la repulsión y la atracción, que actúan una sobre la otra en una relación sintética.

Esta relación es primitiva. Si bien la fuerza repulsiva es inmediatamente accesible a la representación, ya que la existencia de un cuerpo cualquiera coincide con la resistencia que opone a toda intrusión exterior, resulta inmediatamente evidente que esta fuerza no puede

ser pensada como principio único de existencia de la materia, ya que ésta, si estuviera constituida únicamente por esa tendencia expansiva, tendería no sólo a ocupar un espacio y a defenderlo contra las agresiones exteriores, sino también a esparcirse por todo el espacio, de una manera ilimitada.

> "Es decir que se dispersaría hasta el infinito, y en ningún espacio determinable se podría encontrar una cantidad determinable de materia. En consecuencia, si no existieran en la materia más que fuerzas de repulsión, todos los espacios estarían vacíos y no habría, hablando con propiedad, ninguna materia".[76]

La fuerza de repulsión es entonces un principio de inteligibilidad para la naturaleza considerada en su conjunto sólo si está de alguna manera equilibrada por un principio contrario, una fuerza de atracción:

> "Por lo tanto, hay que admitir en alguna parte una fuerza primitiva de la materia que actúa en una magnitud opuesta a la fuerza repulsiva y que produce el acercamiento, o sea una fuerza de atracción".[77]

El teorema 6 de la dinámica ("Ninguna materia es posible sólo por la fuerza atractiva, sin la fuerza repulsiva") retoma la misma demostración en sentido inverso: explicar la naturaleza sólo por la fuerza atractiva sería someterla a un movimiento de contradicción infinito que haría igualmente que la materia se desvaneciera en un único punto del espacio. Resulta de ello que lo que es "primitivo", y constituye el verdadero principio de conocimiento de la naturaleza, es el conflicto originario de fuerzas opuestas que determina todo el movimiento de la materia en el espacio.

Este conflicto es originario en el medida en que no se lo puede reducir a una determinación más profunda. Dando su principio a toda la ciencia de la naturaleza, este principio no puede ser explicado en sí mismo, es decir analizado, y es por eso que es un principio metafísico:

> "Toda la filosofía de la naturaleza consiste en llevar fuerzas dadas, en apariencia diferentes, a un número más pequeño de fuerzas y de potencias aptas para explicar los efectos de las primeras; pero esta reducción sólo puede llegar hasta las fuerzas fundamentales, más allá de las cuales nuestra razón no puede elevarse [...]. Eso es todo lo que puede hacer la metafísica con vistas a la construcción del concepto de materia".[78]

Así, el conflicto de fuerzas es el último punto hasta que se puede remontar una explicación racional de la naturaleza; pero esto no significa de ningún modo que la constituya tal como ella es en sí según su destino final. Los principios metafísicos de una ciencia de la naturaleza no desembocan sobre nada que no sea ese conocimiento al que ellos le asignan sus condiciones, y no nos conducen de ninguna manera a una metafísica de la naturaleza, que debería –si esta empresa tiene al menos un sentido– poner en práctica otros conceptos y otras pruebas. En la doctrina kantiana, corresponde a la filosofía de la historia, que se apoya de entrada en el mismo concepto de fuerzas antagónicas (ver por ejemplo la noción de "insociable sociabilidad" en *Idea acerca de una historia universal desde el punto de vista cosmopolita*), resolver el conflicto en una determinación última que reconcilie la naturaleza y la razón en un estado de derecho: es porque hay un fin de la historia que tal "solución" es posible, y que es necesariamente conforme al "designo de la naturaleza".

En el dominio de la naturaleza, es fácil comprender por qué ese conflicto originario es irreductible y no se deja reducir, en particular, a una relación analítica: si así fuera, las fuerzas antagónicas podrían reducirse unas a otras, como las formas inversas o adversas de una misma fuerza primitiva, a la manera, por ejemplo, de un impulso vital o de una energía fundamental que constituiría una suerte de modelo general de interpretación de la naturaleza. Surgiría entonces un problema insoluble: ¿por qué esa fuerza entra en conflicto consigo misma en el nivel de sus manifestaciones? Pero tal reducción es im-

posible, salvo por abstracción, ya que las fuerzas antagónicas son en su principio mismo irreductibles una a la otra:

> "Las dos fuerzas motrices son de una especie completamente diferente y no existe la menor razón para hacer que una dependa de la otra ni para rehusarle toda posibilidad sin el intermedio de la otra".[79]

Las dos fuerzas son por lo tanto inseparables, ya que actúan una sobre otra, si no una por intermedio de la otra, y sin embargo su relación es sintética y supone su real exterioridad. Es aquí donde nos volvemos a encontrar con el concepto de magnitud negativa, ya que es solamente el juego de una ilusión o de una convención lo que nos hace decir que una es el negativo de la otra.

Retomemos el movimiento de conjunto de este razonamiento, como se resume en el "Corolario general a la dinámica".[80] El punto de partida está dado por la fuerza repulsiva como determinación inmediata de lo real en el espacio: el cuerpo se ofrece a la representación primero como un sólido, a través del fenómeno de la resistencia. La fuerza atractiva se presenta, luego, en oposición a la precedente; pero esta oposición es entonces comprendida en el orden de la representación que hace aparecer "eso que en relación con este real, verdadero objeto de la percepción exterior, es negativo, a saber, la fuerza de atracción". No hay en este caso negatividad en sí, sino sólo según las condiciones inmediatas de nuestra aprehensión de lo real, que descompone sus relaciones siguiendo el orden de sucesión que le es propio. Por eso la oposición de las dos fuerzas se da solamente a posteriori, como una relación de limitación recíproca, que es la condición de inteligibilidad de la naturaleza. Se ve la ventaja de esta representación, inmediatamente comprensible en la medida en que se apoya en la representación espontánea de la realidad física: ella deja aparecer con toda nitidez el carácter sintético de la relación antagónica, ya que opone a posteriori la atracción a la repulsión. Pero, al hacer de la atracción una fuerza intrínsecamente negativa, invierte

de hecho el orden físico racional que debe partir del conflicto de las fuerzas, y no de una de ellas o de la otra, para comprender realmente y no formalmente las relaciones necesarias entre los fenómenos. Lo que entonces se vuelve problemático es la independencia real de estas fuerzas y el carácter originariamente sintético de su relación.

En una observación del parágrafo 262 de la *Enciclopedia*, Hegel indica que "Kant, entre otros méritos, tiene también el de haber dado principio a un concepto de materia (en sus principios metafísicos de una ciencia de la Naturaleza), y con esta tentativa, haber despertado el concepto de una filosofía de la Naturaleza".[81] Sin embargo, Kant no pudo, según Hegel, llevar hasta el fin esta empresa, porque limitó la determinación de la realidad material a la consideración de fuerzas entre las cuales no existe sino una relación sintética de exterioridad, ya que "han sido concebidas por él como fijas la una contra la otra"[*]. Reducida a esa relación de fuerzas, la materia permanece en sí ininteligible: como acabamos de ver, es precisamente para respetar esta limitación del conocimiento que Kant presentaba el conflicto de las fuerzas como irreductible. Pero resulta de ello una consecuencia paradójica: la relación de fuerzas, dada como una oposición real, cuya existencia es de hecho insuperable, no es sin embargo accesible más que desde un punto de vista metafísico, porque nunca se manifiesta como tal en la experiencia. Para salir de esta "contradicción", hace falta dar un nuevo contenido al concepto de materia, ya no construyéndola sintéticamente con ayuda de estas "determinaciones reflexivas"[82] que son las fuerzas primitivas, sino produciéndolas efectivamente a partir del desarrollo de sus contradicciones internas. Allí está en efecto lo que separa contradicción y oposición: en esta última, los términos antagónicos son exteriores e independientes; en el movimiento de la contradicción, los contrarios están unidos entre ellos en un mismo proceso inmanente. Hegel desarrolla exhaustivamente esta distinción en el libro II de la *Lógica*.[83]

Es así como Hegel invierte la posición kantiana: atracción y repulsión ya no son elementos irreductibles que permiten solamente dar una representación racional de la naturaleza. Son las manifestaciones o los momentos de un proceso material único, en el desarrollo del cual aparecen como intrínsecamente ligadas:

"[...] la atracción y la repulsión [...] no es necesario tomarlas por sí como independientes, o sea como fuerzas; la materia resulta de ellas solamente como de momentos conceptuales, pero ella es el supuesto para su aparición".[84]

Como se ve, los caminos de la dialéctica, que releva aquí a la metafísica, llevan a Hegel a un análisis estrictamente lógico de la realidad. Pero él utiliza otros medios que los utilizados por Leibniz y, en particular, hace un uso completamente opuesto del principio de contradicción.

La misma argumentación se encuentra bajo una forma más desarrollada en la primera sección de libro I de la *Lógica*, bajo la forma de una nota al capítulo sobre el "ser para sí".[85] La construcción de la materia en Kant parte de la atracción y de la repulsión consideradas como fuerzas autónomas, "de modo que no se refieren una a otra de acuerdo con su naturaleza, esto es, que cada una no debe ser sólo un momento que en ellas traspase hasta su opuesta, sino que tiene que persistir de manera firme frente a la otra":[86] estas fuerzas son por lo tanto yuxtapuestas de manera abstracta, y la materia no es más que el resultado de su conflicto. La realidad material no es verdaderamente conocida, en la medida en que está representada por determinaciones exteriores, que son exteriores entre sí y que le son exteriores. La metafísica de las fuerzas prohíbe la comprensión del movimiento interno, del "pasaje" que unifica los elementos constitutivos de la materia al mismo tiempo que los efectúa.

Kant fracasó entonces en su objetivo de dar una deducción racional de la materia. Esta apreciación conduce a Hegel a una conclusión sorprendente: "El procedimiento de Kant es precisamente, en su fundamento, *analítico* y no constructivo".[87] En efecto, el concepto de las fuerzas primitivas se obtiene a partir de una representación inmediata de la materia dada en la intuición, cuyos presupuestos él explicita:

"La repulsión por lo tanto se hallaría además pensada en seguida en el concepto de la materia, porque estaría dada con ella de modo inmediato; la atracción al contrario le sería agregada por medio de deducción. Pero también en la base de esta deducción está lo recién mencionado, o sea que una materia que tuviera la simple fuerza repulsiva no agotaría lo que nos representamos con el nombre de materia. –Claro está que éste es el proceso del conocer que reflexiona sobre la experiencia, el que ante todo percibe ciertas determinaciones en el fenómeno, luego pone éstas como base y para la llamada explicación de ellas admite las correspondientes materias fundamentales o fuerzas, que deben producir aquellas determinaciones del fenómeno".[88]

El concepto de las fuerzas primitivas proviene entonces del análisis de la representación empírica: ellas son solamente elementos abstractos y objetivados de esa representación. Su diferencia y su exterioridad real no son por lo tanto más que una exterioridad, una diferencia en la representación, proyectada en la forma de una oposición real. Las "fuerzas" no son propiedades efectivas de la naturaleza sino "determinaciones tomadas de la percepción", realizadas formalmente y artificialmente aisladas.

En este punto, Kant resulta entonces para Hegel un pensador inconsecuente, ya que no supo ir hasta el fin de su crítica al mecanicismo: al determinar la materia a partir de las fuerzas que determinan los movimientos de los cuerpos, eliminó el concepto abstracto de una materia inerte, analizable por medios puramente geométricos; así abrió la vía para una nueva concepción –no solamente dinámica, sino también dialéctica– de la materia, que se remite al proceso racional de la atracción y de la repulsión, unidas intrínsecamente en su contradicción. Pero frente a esta consecuencia, que es la verdadera construcción de la materia, Kant se quedó "*bewusstlos*":[89] él no la captó porque tergiversó la "naturaleza de la cosa" en la representación abstracta, y al mismo tiempo empírica, de la fuerza.

La crítica de Hegel, si se dejan de lado las libertades que se permite con el texto de Kant, tiene sobre todo el mérito de poner en evidencia

la ambigüedad del concepto de oposición real y el carácter artificial de la distinción que lo separa del concepto de contradicción lógica. ¿Qué significa en efecto el término "real" en la expresión "oposición real"? Significa un carácter que es irreductible a una determinación lógica, salvo por la operación de un entendimiento formal. Pero "real", ¿tiene aquí también una significación positiva –y no crítica– que indique la existencia material, independiente del pensamiento, de una realidad objetiva que no es inmediatamente adecuada al pensamiento y que permanece en sí exterior a él? Ciertamente no, porque la "realidad" del conflicto originario de las fuerzas, que sólo puede ser afirmada metafísicamente, es planteada por el pensamiento, en tanto éste apunta a apropiarse de los objetos por medio del conocimiento, y esa "realidad" está por lo tanto sometida a las condiciones, trascendentales y ya no formales, de la razón.

La oposición de las fuerzas es el concepto del que la razón tiene necesidad para explicar teóricamente la naturaleza, y es la metafísica, que da a las ciencias de la naturaleza sus condiciones de posibilidad, la que le proporciona ese concepto. Kant se opone a Leibniz, como hemos visto, en la medida en que rechaza una deducción continua que identifique inmediatamente la existencia con un predicado, lo sensible con lo inteligible. Pero el acuerdo con éste es más profundo, ya que retiene la idea de una deducción (incluso si ésta ya no es sólo formal) que puede conducir de lo posible a lo real, al término de una síntesis compleja que tiene en cuenta la diversidad de las fuentes del conocimiento en lugar de instalarse de entrada en la ficción de un entendimiento intuitivo. Y lo real al que apunta tal deducción, sean cuales fueren sus condiciones, no puede ser más que la *realización* de condiciones racionales que se anticipan a su movimiento efectivo y recortan en él a priori un dominio abierto al conocimiento.

Lucio Colletti creyó poder reconocer en Kant al "único filósofo alemán clásico en el que es posible encontrar al menos un grano de materialismo":[90] este materialismo "crítico" consistiría justamente en la distinción que instala entre la oposición real y la contradicción lógica, distinción que garantiza "la prioridad de la existencia y su carácter extralógico",[91] es decir, "la heterogeneidad del pensamiento y

del ser".[92] Lo cierto es que esta interpretación superpone la distinción entre la intuición y el concepto, que condiciona el funcionamiento interno de la razón diversificando las fuentes del conocimiento, y la distinción entre la cosa en sí y el fenómeno, que limita desde el exterior el poder de la razón. Pero, en estos dos casos, la relación entre lo real y lo pensado designa contenidos completamente diferentes, y precisamente irreductibles. Lo real que restituye el concepto físico de oposición resulta de una construcción metafísica, o incluso, para retomar la expresión que acabamos de utilizar, es la realización de un posible; en tal sentido, se determina a partir de condiciones que están dadas en primer lugar en la razón, y por lo tanto permanece exterior a la constitución de la realidad material como tal.

Este largo desarrollo nos conduce finalmente a Spinoza. Hemos expuesto a grandes rasgos la argumentación de Kant porque creímos encontrar en ella una suerte de parentesco, en la nueva lógica que esboza, con el modo de pensamiento que aparece también en la *Ética* y que, sin volver contra sí mismo el principio de contradicción –como lo hará Hegel–, instituye un uso inédito de ese principio. Dos puntos al menos parecen autorizar este acercamiento entre Spinoza y Kant: por una parte, la reivindicación de una especie de positividad absoluta, que descarta de la realidad toda negatividad interna y limita el concepto de contradicción a la reflexión de un entendimiento abstracto; por otra parte, la tentativa de explicar la realidad física a partir de las tendencias que se afirman en ella y la determinan de una manera absolutamente positiva: "*conatus*" en el sentido spinozista, "fuerza" en el sentido kantiano. Podemos ver ahora lo que hay de superficial en tal acercamiento.

Las "fuerzas", según Kant, no son pensables más que desde el punto de vista de su confrontación recíproca, fuera de la cual no puede asignárseles ninguna realidad, al menos desde la razón. Es decir que la tensión por la cual se afirman juntas se produce en un encadenamiento de determinaciones físicas en el interior de una serie fenoménica que agota totalmente su concepto. En Spinoza, por el contrario, el *conatus* que constituye una esencia singular lo une sin intermediario con la substancia infinita que se expresa en ella, en una determinación que es a la vez finita e infinita, y que, por lo tanto,

no puede verse restringida por las condiciones de un conocimiento posible. Desde este punto de vista, el conocimiento de tercer género descarta tanto la consideración de las oposiciones reales como la de la contradicción lógica, en la medida en que prohíbe, sea cual fuere la forma en la que se presente, toda pretensión de deducir lo real a partir de lo posible.

Encontramos aquí la confirmación de una idea con la que ya nos hemos topado: el "pasaje" de la substancia al modo en el cual ella se afirma no es el movimiento de una realización o de una manifestación, es decir, algo que pueda ser representado en una relación de la potencia al acto. La substancia no está antes que sus modos, o por detrás de su realidad aparente, como un fundamento metafísico o una condición racional. En su absoluta inmanencia, la substancia no es nada más que el acto de expresarse a la vez en todos sus modos, acto que no es determinado por las relaciones de los modos entre sí, sino que es, por el contrario, su causa efectiva. No hay por lo tanto nada más, nada menos tampoco, en la substancia que en sus afecciones: es lo que expresa la identidad inmediata entre la unidad de la naturaleza y la multiplicidad infinita de los seres que la constituyen sin "componerla", y que es irreductible al principio formal de un orden.

Los *conatus*, que son la expresión de la substancia en sus afecciones, no son por lo tanto fuerzas: no ejercen en efecto ninguna acción unos sobre otros. Inversamente, su tendencia a perseverar en su ser, es decir la eternidad de lo que son en sí mismos, de su esencia, debe ser pensada fuera de todo desarrollo temporal: esta tendencia no los lleva a ninguna parte más que a lo que son; no se puede ni siquiera decir que esté realizada en su comienzo, porque no empieza ni termina. En este sentido, es absolutamente causal, es decir que excluye todo fin y toda mediación, ya que éstos, por el contrario, sólo son pensables en la perspectiva de un encadenamiento, sea éste o no, en sí mismo, racional. Como lo hemos mostrado suficientemente, las esencias singulares no son "sujetos" centrados sobre sí mismos y cuya mira es realizarse, porque son puros actos substanciales, sin objeto ni sujeto, sin contenido ni forma; es decir que están, de entrada, más allá de las distinciones planteadas por una discusión abstracta.

No obstante, como también lo hemos mostrado, la teoría spinozista le concede aún un lugar a la noción de sujeto, definida como relación, ya no entre esencias, sino entre existencias. En este nivel de las existencias, es decir de todo lo que compone la natura naturada, ¿tiene más sentido la analogía con la doctrina de las fuerzas de Kant que acabamos de esbozar? La física de Spinoza plantea efectivamente cierto número de correlaciones entre los "individuos", que puede ser remitido a un juego de acciones y de reacciones, y que se explica completamente por los principios del mecanicismo, en ausencia de toda intervención, externa o interna, de una finalidad:

> "Si en un mismo sujeto son suscitadas dos acciones contrarias, deberá necesariamente producirse un cambio, en ambas o en una sola de ellas, hasta que dejen de ser contrarias".[93]

¿No nos encontramos aquí, precisamente, con un "principio metafísico de la naturaleza" a la manera de Kant?

Antes de responder esta pregunta, nos es preciso captar el alcance de esta aproximación. Si la doctrina del equilibrio de las fuerzas describe efectivamente el sistema de las relaciones constitutivas del "sujeto", en cualquier género que sea, sin poder representar la determinación positiva, el acto absolutamente afirmativo que une inmediatamente todas las esencias singulares hasta el infinito que se expresa en ellas es entonces, al parecer, la distancia instalada por Spinoza entre el orden de las esencias y el de las existencias, que anuncia la distinción crítica entre el fenómeno y la cosa en sí, lo que obliga igualmente a identificar los diferentes géneros de conocimiento con facultades o con usos de la razón.

Pero no hay para Spinoza dos órdenes de la razón, uno substancial e infinito, otro modal y finito, sino una única y misma realidad, continua e indivisible, determinada por una ley de causalidad única, a través de la cual lo finito y lo infinito están ligados indisolublemente. Tampoco es posible recortar en esta realidad dos regiones modales distintas, de las que una sería un mundo de esencias y otra un mundo

de existencias: es precisamente lo que nos ha enseñado la difícil teoría de los modos infinitos. Lo que se percibe en su eternidad esencial, según las leyes generales del movimiento y del reposo, es también lo que puede ser representado, según su existencia, como *"facies totius universi"*, individuo global que se conserva idéntico a sí mismo en una duración ilimitada, sin comienzo ni fin, que ya no entra bajo el concepto de eternidad.

Es una única y misma naturaleza la que captan todos los géneros de conocimiento, según puntos de vista que son irreductibles porque están de alguna manera desfasados unos con respecto a los otros, según aprehendan los elementos de la realidad tales como son en sí mismos o según su encadenamiento, y en este último caso según el orden en el que construyen ese encadenamiento. Pero, como hemos visto, cada uno de esos conocimientos es "verdadero" a su manera, es decir que obedece a las leyes del punto de vista del que depende: todos tienen una potencia de explicación que entraña su causa, y ésta no se ha de buscar en la naturaleza de la razón o del entendimiento humano que fijaría sus condiciones a la realidad para representarla. En último extremo, no se puede permitir afirmar que uno de esos géneros es más "verdadero" que el otro (si tomamos el recaudo de distinguir verdad y adecuación), puesto que son igualmente necesarios en el sistema de su funcionamiento: es solamente en una perspectiva práctica, la que da precisamente su campo a la *Ética*, donde se puede establecer una relación jerárquica entre ellos, la que ubica el amor intelectual hacia Dios en el lugar supremo, por encima del conocimiento de los encadenamientos naturales y de los desvíos de la imaginación. Pero, por lo demás, estas diversas formas de conocimiento apuntan a la misma realidad y la presentan en la diversidad interna de su naturaleza, en la relación de lo infinito con lo finito, de lo finito con lo infinito o de lo finito con lo finito.

Por eso, por más seductora que pueda parecer, la tentativa de aproximar la perspectiva abierta por Spinoza a la que será seguida por Kant debe dejarse de lado. Pero no es seguro que Hegel mismo no haya caído en la misma confusión: las objeciones que plantea a

Spinoza y a Kant se responden entre sí con una resonancia secreta. ¿No será ésa la clave de su error de interpretación del spinozismo? Todo sucede como si Hegel hubiera leído a Kant en Spinoza porque no podía leer a Spinoza en Spinoza, en la singularidad revolucionaria de su posición filosófica.

La teleología

Al pensar la relación de la substancia con sus afecciones como una identidad inmediata, que no requiere ser mediatizada por contradicciones, Spinoza no quiso ni realizar de una sola vez el infinito en un Ser, ni tampoco concebirlo como el proceso de realización de una tendencia que se sacia en su propio desarrollo: ni objeto absoluto ni sujeto absoluto, la substancia spinozista invalida precisamente esas categorías de la representación con las cuales Hegel jugará, por su parte, pretendiendo resolver de una vez para siempre su contradicción.

Así, la substancia spinozista no es un *sujeto*. Pero, a decir verdad, el espíritu hegeliano tampoco es *un* sujeto: es sujeto, lo cual es totalmente diferente. La lógica hegeliana invalida la posición tradicional del sujeto, tal como le es asignada por una lógica de entendimiento, posición fija de un sujeto con respecto a un objeto o a un predicado. En su movimiento inmanente, el concepto que se capta como Sí en el concepto se identifica con "la cosa misma", es decir con el contenido del que es la presentación, y no sólo la representación: en esta presentación, el Espíritu no se revela como un sujeto, sino como sujeto absoluto que se expresa en la totalidad de su proceso. Para retomar la expresión de Louis Althusser, "proceso sin sujeto", que es para sí mismo su propio sujeto, o incluso: proceso-sujeto. Tal es el sentido de la "lógica subjetiva" que no es una lógica del sujeto, y menos aun la lógica de un sujeto.

Por lo tanto, la función común del sujeto, la que éste detenta en el juicio predicativo, se desvanece. En el discurso racional en que se efectúa, el concepto es a la vez sujeto y predicado, o es más bien su unidad, es decir, el movimiento de su determinación recíproca:

> "Si se dice 'lo efectivo es lo universal', lo efectivo como sujeto se desvanece en su predicado. Lo universal no debe tener solamente la significación del predicado, como si la proposición enunciara que lo efectivo es universal, sino que lo universal debe expresar la esencia de lo efectivo. El pensamiento pierde entonces la base fija objetiva que tenía en el sujeto toda vez que, en el predicado, es arrojado del sujeto, y en ese predicado, no viene en sí mismo sino en el sujeto del contenido".[94]

Para el entendimiento abstracto, la verdad de una proposición es determinada uniformemente por un sistema de relaciones formales cuyas reglas deben ser respetadas. Pero la actividad, la vida del concepto desanuda esa relación rígida –esa construcción–, borra los límites que impone desde el exterior al razonamiento, descompone toda forma en otra forma, que a su vez es sólo una etapa en la evolución que la lleva hacia su realización efectiva.

La verdadera racionalidad, que es concreta, exige pues que se deje de lado el modelo tradicional del pensamiento predicativo:

> "En lo que concierne al movimiento dialéctico, su elemento es el puro concepto, por lo que hay un contenido que es de parte a parte sujeto en sí mismo. No hay pues ningún contenido tal como para comportarse como un sujeto subyacente, y tal como para que su significación lo atraiga como un predicado: la predicación no es inmediatamente más que forma vacía".[95]

La proposición es una forma vacía en la medida en que separa al sujeto del predicado, asignándoles posiciones fijas. Ahora bien, lo verdadero no es sujeto para un predicado que le sería exterior sino que, en tanto es también contenido, se expone como racional en todos los momentos de su presentación. Es lo que expresa la fórmula: "es de parte a parte sujeto en sí mismo". Es la clave de su autonomía y de su infinidad.

En su desarrollo inmanente, el espíritu viviente desmiente las exigencias de una lógica abstracta, y por eso le hace un lugar a lo negativo en su propio sistema. La negatividad absoluta, o negación de la negación, no es nada más que este impulso irresistible del concepto que no le permite detenerse en ninguna determinación limitada, en ninguna forma, ya que éstas son para él solamente formas provisorias e incompletas, que él debe deshacer para descubrir y realizar su identidad consigo mismo:

> "La substancia viviente es todavía el ser que es verdaderamente sujeto o, lo que significa lo mismo, que no es verdaderamente efectivo sino en tanto la substancia es el movimiento de plantearse a sí mismo, o es la mediación entre su devenir otro y él mismo. Como sujeto, es la negación pura y simple, por eso es la escisión de lo simple en dos o la duplicación que opone, que es a su vez la negación de esta diversidad indiferente y de su oposición. Es solamente esta igualdad que se reinstaura, la reflexión en sí misma en el ser otro, lo que es lo verdadero, y no una unidad originaria como tal o una unidad inmediata como tal".[96]

El concepto es "de parte a parte sujeto en sí mismo" en la medida en que, al plantear su otro en sí, se refleja a sí mismo: sólo se reconoce en una determinación para suprimirse de inmediato en ella, y al mismo tiempo para suprimirla como determinación singular y finita, incapaz como tal de reunir en sí la racionalidad infinita del todo. Es el movimiento de lo negativo el que vuelve sobre sí, y sirve así a la realización de lo verdadero, su devenir racional.

Asimismo, a diferencia del sujeto abstracto de una lógica finita, que excluye de sí toda negatividad y no puede entrar en contradicción consigo mismo, el sujeto hegeliano, infinitamente concreto –puesto que es "de parte a parte sujeto"–, comprende en sí todas las contradicciones: es a la vez la condición y el resultado de su desarrollo integral. Por intermedio de esta negatividad interna, lo verdadero no es *un* sujeto sino sujeto de sí mismo, y se presenta como tal.

Sin embargo, uno puede preguntarse si, por una vía opuesta a la de la racionalidad clásica cuya abstracción y cuya limitación Hegel denuncia constantemente, no se alcanza un mismo efecto. En un caso, la contradicción es descartada desde el principio, a partir de las condiciones formales y de las reglas previas que rigen la exposición de lo verdadero; en el otro, es finalmente superada, al término de un camino laborioso y complicado en el curso del cual la contradicción, vuelta contra sí misma, se resuelve en la afirmación de un sujeto de verdad, efectivo porque extrajo de sí todas las limitaciones posibles e infinito porque las superó: así es como devino absoluta posición de sí. En los dos casos, hay racionalidad en relación con un sujeto que encuentra en sí con qué suprimir toda negatividad y garantiza así la preeminencia de lo verdadero: sólo que, en la representación anterior que Hegel combate, ese sujeto es un sujeto finito, constituido ya en totalidad en el comienzo, realizado en un principio completamente positivo, y es su permanencia la que asegura la coherencia o el orden de la demostración; mientras que, en el desarrollo hegeliano, es un sujeto infinito que no es él mismo sino al término del proceso que lo realiza, y cuyo movimiento refuta toda condición previa.

El "sujeto" hegeliano, ¿no es entonces la imagen en espejo del sujeto de la razón clásica? Imagen crítica sin duda, que revela las insuficiencias de una racionalidad abstracta y la descompone. Pero nada más que una imagen, apegada aún al modelo del que depende y cuyas características esenciales reproduce a su manera. Así, con respecto al pensamiento tradicional que denuncia, Hegel procedería sólo a un desplazamiento instalando en un fin, no menos absoluto que el comienzo del que fue arrancado, la ilusión de una racionalidad ideal, pura de toda materialidad en la medida en que no admite ningún elemento que le sea exterior. En esta "inversión", algo esencial se conserva: es la idea de un espíritu sujeto de sí mismo, amo de la verdad, que controla el proceso racional en el cual aparece como idéntico a sí mismo.

Esta aproximación puede parecer arbitraria, pero pone en evidencia algo esencial, que es la función de la teleología hegeliana: en una dialéctica idealista, es ella la que reemplaza a los criterios tradicionales que establecen la coherencia o la permanencia de lo

verdadero. La infinidad del concepto, movimiento irresistible de su retorno a sí mismo, tiende hacia un fin, y esta tendencia garantiza –a la manera del Dios veraz de Descartes que sostiene todo el orden de verdades– que el trabajo del concepto no se efectúe en vano, sino que se inscriba en un desarrollo progresivo, evolución a la vez continua y discontinua que conduce al espíritu desde comienzos inciertos hasta su realización necesaria. Así, Hegel puede escribir que "la razón es la operación teleológica",[97] retomando explícitamente el concepto de finalidad de Aristóteles.

A través de todas sus vicisitudes, el devenir de lo verdadero es retorno a sí del concepto: hay un sentido, y así es racional. Sus etapas preliminares, por más alejadas que estén de esta culminación, constituyen su anticipación y su anuncio. En eso consiste específicamente el idealismo hegeliano: en esa garantía que el espíritu se da a sí mismo –engendrándose como su propio contenido– de que su movimiento va a alguna parte, donde él se sostiene ya de alguna manera, dado que es sujeto que se actualiza, volviendo a sí a través del ciclo de todas sus manifestaciones. Por esa garantía, cierto número de posibilidades se encuentran de entrada descartadas, lo cual muestra que ese proceso infinito es todavía limitado, puesto que depende de una orientación. Por ejemplo, está excluido que el proceso no tenga ningún sentido, ya que en tal caso dejaría de ser en sí racional y no tendría más su unidad en sí mismo. O bien –eventualidad aun más inaceptable–, está excluido que existan varios sentidos a la vez, quedando el proceso indefinidamente tenso en la confrontación de sentidos antagónicos entre los cuales no se pueda establecer definitivamente ningún equilibrio, porque no llegaría a desprenderse de ellos una tendencia unitaria y dominante: lo verdadero se introduciría así en contradicciones insuperables, o al menos de las que nada asegura que deban resolverse de una vez para siempre.

El otro nombre de esta teleología es la negación de la negación, es decir el concepto de una negación que no es finita. La negación finita es la negación que no es más que negación, negación de algo que ella suprime desde el exterior y que por lo tanto, de alguna manera, le escapa: como todo límite, éste es esencialmente relativo. La

negación absoluta, por el contrario, es el poder de sobrepasar todos los límites, que no se realiza más que en la infinidad de un sistema completamente desarrollado, que porta en sí sus límites y los suprime como límites. La negación finita es un punto de detención: no va a ninguna parte. La negación infinita está necesariamente orientada hacia ese fin que tiende a realizar por intermedio de las contradicciones que resuelve.

Es precisamente en este punto, el mismo en el que Hegel pretende romper con la tradición anterior, donde se puede decir que reanuda su relación con ella. Por esa garantía que le da la negación de la negación, condición de su "realización", la dialéctica hegeliana, así como la lógica de la representación cuyos límites denuncia, es un pensamiento *contra* la contradicción, ya que no concibe a ésta sino por recurrencia, a partir de la promesa de su resolución, o sea desde el punto de vista de su desaparición. Es lo que explicita un comentario de la *Enciclopedia*:

> "Lo que de una manera general mueve al mundo es la contradicción, y es ridículo que la contradicción no se deje pensar. Lo que hay de justo en esta afirmación es solamente que no podemos limitarnos a la contradicción, y que ésta se suprime por sí misma. Pero entonces la contradicción suprimida no es la identidad abstracta, porque ésta no es en sí misma más que uno de los lados de la oposición".[98]

Pensar la contradicción es pensar su supresión, porque "no podemos limitarnos a la contradicción". Limitarse a la contradicción es síntoma de un pensamiento detenido, retardado, incapaz de alcanzar su fin, preso en la contradicción sin poder escapar de ella.

Hemos visto que Hegel le reprocha a Spinoza su negativismo, su "acosmismo". De manera significativa, en la nota histórica del libro II de la *Lógica* consagrada a Spinoza, Hegel escribe a propósito de su "intuición oriental":

> "Así el ser se oscurece cada vez más, y la noche, lo negativo, es lo último de la serie, que ya no vuelve a la primera luz".[99]

Que el proceso de lo absoluto acabe en un término negativo significa que está marcado de una vez para siempre por ese fin hacia el que tiende: su progresión no es entonces más que una regresión, o una decadencia, y se hunde en lo irracional.

Este "negativismo" que Hegel le atribuye a Spinoza tiene su contrapartida en el "positivismo" hegeliano. Filosofía de la afirmación absoluta, que descubre en la contradicción misma las condiciones de su inversión, de su abolición, ya que, si bien todo pasa necesariamente por contradicciones, éstas son sólo intermediarios o auxiliares indispensables para la realización de lo verdadero; la contradicción es incluso el mejor recurso para salir de las contradicciones, para terminar con las contradicciones, y el "trabajo de lo negativo" tiene por objeto lo negativo mismo, al que borra. Contra las filosofías impacientes y las lógicas incompletas, que suprimen la contradicción en su fundamento o en su comienzo, hay que apostar por ese triunfo de la contradicción sobre sí misma, que la hace desaparecer en ese fin del que ella no es más que la manifestación: para el concepto, la vía abierta por la negación absoluta es también la promesa de acceder al infinito.

Por la recurrencia que vuelve a la contradicción contra sí misma, lo verdadero se anuncia a lo largo de todo el proceso que lo efectúa: el espíritu que se acuerda de sí permanece presente a sí a través de la totalidad de las formas de su actualización. Es por eso que su "historia" no conoce el pasado, dado que sólo se relaciona con la eterna actualidad del espíritu que se mueve en sí:

> "Lo universal que es la mira de la historia filosófica no debe ser comprendido como un aspecto muy importante de la vida histórica al lado del cual se podrían hallar otras determinaciones. Este universal es lo infinitamente concreto que contiene todo y que está presente en todas partes porque el espíritu está eternamente junto a sí –lo

infinitamente concreto para el cual el pasado no existe, sino que sigue siendo siempre el mismo en su fuerza y en su potencia".[100]

Idéntico a sí a lo largo de todo su proceso, el espíritu no tiene en sí mismo una historia, ya que ese proceso "es un movimiento absoluto y al mismo tiempo un reposo absoluto".[101] E incluso:

> "No es entonces en realidad una historia, o bien es una historia que al mismo tiempo no lo es; ya que los pensamientos, los principios, las ideas que se nos ofrecen son presente; son determinaciones de nuestro propio espíritu. Lo que es histórico, es decir pasado, ya no es más, está muerto".[102]

En su desarrollo inmanente, el espíritu se ubica finalmente por encima de toda historia, en la medida en que se instala de entrada en su término, en relación con el cual ella no es más que una manifestación exterior: comprender racionalmente una historia es justamente hacerla volver en el concepto que es a la vez su motor y su verdad, es decir suprimir en ella lo que es histórico y afirmar el triunfo del pensamiento viviente sobre el pasado muerto que se suprime en ella.

Al atravesar su propia historia para volver a sí, el espíritu está eternamente "junto a sí" en el curso de esta identidad devenida. Esta "eternidad", ¿no tiene algo que ver con la eternidad spinozista que caracteriza, ella también, el punto de vista del infinito?

Para Spinoza, la eternidad es la propiedad de una cosa eterna, coincide con "su existencia infinita en acto"[103] y pertenece a esta existencia que es inmediatamente esencia, la substancia cuya naturaleza no es limitada por ninguna condición de duración. En efecto, toda duración es limitada en la medida en que se compone de partes y es objeto, en este análisis, de una numeración. Pero la substancia infinita escapa necesariamente a un análisis de este tipo, "ya que, si le atribuyéramos la duración, dividiríamos en partes lo que es infinito por su naturaleza y no puede ser concebido más que como infinito".[104] La eternidad no es entonces un género particular de la duración: en especial, no es una duración prolongada más allá de todo límite asignable, "aunque se piense la duración como careciendo de principio y fin".[105] Nos encontramos de nuevo aquí con un razonamiento que ya nos ha servido para comprender la naturaleza del infinito en acto, es decir, de un infinito que excluye de sí toda potencialidad y que, por lo tanto, no se deja comprender por composición, o construcción, a partir de lo finito.

La eternidad en el sentido spinozista es esencialmente causal: pertenece al infinito que tiene su causa en sí, fuera de toda posibilidad de un desarrollo finalizado. La substancia difiere entonces fundamentalmente del espíritu hegeliano: no se puede decir que "está junto a sí", en la medida en que ella no es nada más que el acto por el cual se afirma simultáneamente, fuera de toda determinación temporal, en todas sus afecciones, sin que éstas constituyan –como hemos visto– el sistema ordenado de su manifestación. Este acto es eterno, ya que no depende, de ninguna manera, de un movimiento de actualización que reduciría su desarrollo a las condiciones de un infinito en potencia. La eternidad es la ausencia de fines.

Este concepto de eternidad es crucial si queremos comprender el verdadero nudo del debate que confronta a Spinoza con Hegel. La identidad consigo misma de la substancia excluye toda mediación, y en este sentido rechaza efectivamente fuera de sí la negatividad, pero este rechazo no es una manifestación en exterioridad: lo negativo, lo finito, lo que la substancia no admite en su propia naturaleza no es tampoco proyectado por ella en sus afecciones, tal como lo quiere la fórmula "*omnis determinatio est negatio*". Porque no se puede pensar entre la substancia y los modos ningún "pasaje" que signifique un proceso de descomposición de lo infinito en lo finito, necesariamente inadecuado. Es por eso que la substancia está eternamente presente en sus afecciones y no puede ser pensada fuera de ellas, como tampoco ellas pueden ser pensadas sin ella. Es precisamente esta inmediatez de la relación de lo infinito con lo finito lo que prohíbe reflejar esa relación como una relación finalizada, y la substancia como el sujeto absoluto que se realiza en aquélla.

La identidad consigo misma de la substancia refuta entonces toda interpretación teleológica del acto por el cual se expresa determinán-

dose. Tal interpretación proviene de la ilusión subjetiva que considera a la realidad idealmente, desde el punto de vista de su "creación": esto es lo que demuestra suficientemente el apéndice al libro I de la *Ética*. Desde el punto de vista de la eternidad ya no hay lugar para la consideración de los fines, ni tampoco para la intervención de un "sujeto" libre que imponga su propio orden por encima del de las cosas: en esto consiste esencialmente la oposición entre Spinoza y Descartes. Hegel también refuta, por cierto, al sujeto cartesiano que no es más que un sujeto y que sigue siendo, por lo tanto, una abstracción; pero esa refutación, inversa a la de Spinoza, se revela finalmente menos decisiva, ya que, al retirarle al sujeto la finitud de su unicidad, refuerza incluso esa orientación interna, esa proyección de sí hacia ciertos fines que caracteriza, para todo pensamiento idealista, un movimiento racional, es decir intencional. Ahora bien, como ya hemos visto, al aplicar la noción de *conatus* a las esencias singulares, Spinoza elimina la concepción de un sujeto intencional, que no es adecuada ni para representar la infinidad absoluta de la substancia ni para comprender cómo ésta se expresa en las determinaciones finitas.

Hegel no tuvo una mala inspiración al subrayar la ausencia, en el pensamiento spinozista, de los conceptos de sujeto y de negación de la negación: se trata por otra parte de dos nombres diferentes para un mismo contenido que brilla por su ausencia, efectivamente, en el sistema de Spinoza. ¿Eso significa, siguiendo la interpretación que hace Hegel de tal ausencia, que ese concepto le "falta", y que se puede concluir de ello la inferioridad del spinozismo que no pudo elevarse hasta él?

Sabemos que la teleología hegeliana se encuentra en su concepción de la historia de la filosofía: ésta se presenta como una sucesión de sistemas, dispuestos unos en relación con los otros de manera jerárquica y trabajados por sus propias contradicciones internas, que los obligan a ceder el lugar a formas superiores, cada vez más próximas de la verdadera filosofía, que ha negado en sí toda historia. Esta concepción presenta un interés incontestable: permite estudiar las filosofías en su movimiento interno y según sus relaciones recíprocas, descartando la tentativa de una comparación formal; es a partir de esas contradicciones, y no de un orden indiferente, que cada filosofía

especifica una posición. Pero –y es el precio que hay que pagar para despejar esta racionalidad–, esas contradicciones se presentan según el principio de la negatividad absoluta como resolviéndose unas en las otras, en una serie irresistible que se explica en su totalidad a partir de su fin. Es así como Hegel introdujo en la historia de la filosofía lo que nos permitiremos llamar anacrónicamente un evolucionismo. Desde esta concepción, una filosofía, dado que llega después que otra y se nutre de su derrota, es necesariamente superior a la anterior. Es lo que autoriza a Hegel a caracterizar las filosofías según el principio de una negatividad racional, y por lo tanto orientada: de acuerdo con su situación histórica, la filosofía de Spinoza en necesariamente insuficiente o defectuosa, y es sobre esta base que debe ser interpretada.

Pero si uno se apoya, por el contrario, en las demostraciones spinozistas, elimina la teleología hegeliana y hace desaparecer también esa concepción evolutiva de la historia de la filosofía: la relación real entre filosofías no es ya mensurable por su grado de integración jerárquica; tampoco es reductible a una línea cronológica que las disponga una en relación con la otra en un orden de sucesión irreversible. En esta historia, que tal vez no sea material pero que tampoco es ideal, opera una nueva suerte de contradicción: lucha de tendencias que no lleva en sí misma la promesa de su resolución. O incluso: unidad de contrarios, pero sin la negación de la negación.

Desde este punto de vista, la ausencia de la negación de la negación en el pensamiento spinozista no puede ya interpretarse solamente por defecto, como una falta a colmar, como una falta que –con certeza– va a ser colmada, sino que representa, por el contrario, el indicio positivo de una resistencia anticipada, pero no por ello menos real, a un aspecto de la dialéctica hegeliana que llamaremos, para decirlo con pocas palabras, su idealismo. Es así como se explica el fenómeno sorprendente con el que nos hemos encontrado en más de una oportunidad: la sensibilidad aguda de Hegel a algunos temas fundamentales del spinozismo, que se expresa *a contrario* en la forma ordinaria de la represión, por medio de interpretaciones que, si bien son aberrantes, no son por ello menos pertinentes. Así, si no tenemos más en cuenta las "leyes" de la cronología, podríamos decir que, si

Hegel parece no haber comprendido siempre bien a Spinoza, o no haber querido comprenderlo, es porque Spinoza, por su parte, había comprendido muy bien a Hegel, lo cual, desde el punto de vista de una teleología, es evidentemente intolerable.

Las perspectivas más evidentes se ven entonces invertidas: es Spinoza el que refuta la dialéctica hegeliana. Pero, ¿significa esto que Spinoza refuta en realidad toda dialéctica? ¿No se puede decir también que lo que refuta en la dialéctica hegeliana es aquello que justamente no es dialéctico, aquello que el mismo Marx llamó su idealismo? Porque es necesario dejar de lado, como algo absolutamente desprovisto de interés filosófico, la idea según la cual toda dialéctica sería en sí misma idealista o reactiva: para una historia material del pensamiento, la expresión "toda dialéctica" está completamente privada de sentido. La verdadera pregunta es: ¿cuál es el límite que separa una dialéctica idealista de una dialéctica materialista? ¿Bajo qué condiciones una dialéctica puede devenir materialista? Reconozcamos que Spinoza nos ayuda a plantear la siguiente pregunta, y que le otorga un contenido: ¿qué es, o qué sería una dialéctica que funcione en ausencia de toda garantía, de manera absolutamente causal, sin una orientación previa que le fije desde el comienzo el principio de la negatividad absoluta, sin la promesa de que todas las contradicciones en las cuales se embarque se resuelvan por derecho, porque ellas levan en sí mismas las condiciones de su resolución?

Cuando Marx escribió la famosa fórmula "La humanidad sólo se plantea los problemas que puede resolver", era todavía completamente tributario del evolucionismo hegeliano. La historia ulterior del marxismo iba a mostrar justamente en los hechos que una cuestión no se resuelve ni una pregunta se responde por el mero hecho de que se las plantee. Pero ya es algo plantear una cuestión, o una pregunta, incluso si esto no encamina en nada a una resolución o a una respuesta. Leer a Spinoza después de Hegel, pero no según Hegel, es algo que nos permite plantearnos la pregunta acerca de la posibilidad de una dialéctica no hegeliana, pero hay que admitir también –es incluso un modo de ser spinozista– que eso no nos permite al mismo tiempo dar una respuesta.

NOTAS

1 *Logique*, II, trad. Labarrière, p. 242 [*L*, II, "Nota...", p. 200].
2 *Encyclopédie*, adición al § 151, trad. Bourgeois, p. 586.
3 *Logique*, II, traducción de Labarrière, p. 239 [*L*, II, "Nota...", p. 197].
4 *Leçons sur l'histoire de la philosophie* [*LHF*, III, "Spinoza", p. 308].
* [Ibídem, p. 286].
5 *Scepticisme et Philosophie*, Vrin, p. 38.
6 Ibídem, p. 39.
7 Ibídem, p. 63.
* [*LHF*, III, "Spinoza", pp. 285-286].
8 "[...] el entusiasmo que, como un pistoletazo, comienza inmediatamente con el saber absoluto, y se desembaraza de los demás puntos de vista declaran do que no se digna a tomarlos en consideración" (prefacio de *La Phénoménologie*, traducción de Hyppolite, p. 69, véase también p. 73).
9 Ibídem.
* [*E*, I, explicación de la def. 6].
* [*LHF*, III, "Spinoza", p. 288].
10 Carta 36 a Hudde.
11 Lewis Robinson, *Kommentar zu Spinozas Ethik*, Leipzig, 1928, p. 103.
12 Carta 32 de Spinoza a Oldenburg.
13 Carta 81 de Spinoza a Tschirnhaus.
14 Traducción de Labarrière, p. 169-170 [Como aquí Hegel cita literalmente a Spinoza, transcribimos el fragmento correspondiente de la *Ética*: *E*, I, escolio de la prop. 15].
15 Carta 12 a Louis Meyer.
16 Carta 12 a Louis Meyer.
17 *Lógica*, I, texto de la primera edición, traducción de Labarrière, p. 249-250 [Dado que se trata aquí de un cotejo entre dos ediciones, traducimos en ambos casos el texto directamente del francés. En la versión española que nos sirve de referencia, el pasaje se encuentra en *L*, I, Libro 1ffl, Sección 2ffi, cap. 2, C, c, Nota 1: "La determinación conceptual del infinito matemático", pp. 322-323].
* [*LHF*, III, "Spinoza, pp. 288-289].
18 *Spinoza*, tomo I, p. 523.
19 Y. Belaval, *Leibniz critique de Descartes*, p. 329-338.
20 *Spinoza et le Problème de l'expression*, p. 183-186.
21 Carta 4 a Oldenburg.
22 *Spinoza et le Problème de l'expression*, p. 51.
23 *Ética*, I, prop. 35.
24 *Ética*, I, def. 2.
25 Carta 36 a Hudde.
26 *Traité de la réforme de l'entendement*, § 88 [*TRE*, § 88-89].
27 *Ética*, I, prop. 26.
28 *Ética*, I, prop. 26, demostración.
29 *Ética*, II, escolio de la prop. 13.
30 *Spinoza*, t. II, p. 177.
31 Ibídem, p. 188.
32 Carta 63 de Schuller a Spinoza.
33 Carta 64 de Spinoza a Schuller.
34 *Traité de la reforme de l'entendement* [*TRE*], § 101.
35 *Ética*, II, proposición 13.
36 *Ética*, II, en anexo a la proposición 13.
37 *Ética*, I, escolio de la proposición 15.
38 *Traité de la reforme de l'entendement* [*TRE*], § 41.
39 *Ética*, II, proposición 13, lema III, axioma 2.
40 *Spinoza*, t. II, p. 156.
41 *Ética*, II, proposición 13, escolio del lema VII.
42 *Logique du sens*, p. 308.
43 *Traité théologico-politique*, capítulo 6 [*TTP*, cap. VI, "De los milagros, pp. 170-171].
44 *Ética*, I, apéndice.
45 *Oevres philosophiques*, Garnier, t. III, p. 583.
46 Carta a Elisabeth, 28 de junio de 1643, ibídem, t. III, p. 46.
47 Carta a Regius, 6 de octubre de 1642, ibídem, t. II, p. 934.
48 Descartes à Mesland, 2 de mayo de 1644, ibídem, t. III, p. 74.

49 Trad. Clerselier, ibídem, y III, p. 789.
50 Descartes, *Notae in programma*, ibídem, T. III, p. 798.
51 *Ética*, III, prop. 5.
52 *Ética*, II, lema 2 de la prop. 13.
53 *Ética*, II, def. 7.
54 M. Gueroult, *Spinoza*, t. II., p. 166.
55 *Ética*, II, demostración de la prop. 24.
56 *Ética*, II, postulado 1 a continuación de la prop. 13.
57 *Ética*, II, demostración de la prop. 24.
58 *Ética*, III, prop. 7.
59 *Critique de la raison pure*, trad. Tremesaygues y Pacaud, PUF, p. 234 [*CRP*, p. 155].
60 Ibídem.
61 Ibídem, p. 239 [Ibídem, p. 158].
62 *Essai pour introduire en philosophie le concept de grandeur négative*, trad. Kampf, Vrin, p. 79.
63 Ibídem, p. 80.
64 Ibídem.
65 Ibídem, p. 84.
66 Ibídem.
67 *Premiers principes...*, trad. Gibelin, Vrin, p. 25.
68 Ibídem, p. 52.
69 Ibídem, p. 53-54.
70 Ibídem, p. 59.
71 Ibídem, p. 61.
72 Ibídem, p. 95.
73 Ibídem, p. 112.
74 Ibídem, p. 111.
75 Ibídem, p. 113-114.
76 Ibídem, p. 71.
77 Ibídem, p. 74.
78 Ibídem, pp. 115-116.
79 Ibídem.
80 Ibídem.
81 *Encyclopédie*, trad. Gandillac, Gallimard, p. 253 [*ECF*, pp. 130-131].
* [Ibídem, p. 131].
82 Ibídem.
83 *Logique*, trad. Labarrière, Aubier, t. II, p. 58-87 [*L*, II, Libro 2ffl, Sección 1ffi, cap. 2, C, «La contradicción», pp. 62-77].
84 *Encyclopédie*, p. 253 [*ECF*, p. 131].
85 *Logique*, t. I., pp. 151-161 [L, I, Sección 1ffi, cap. 3, C., "Nota: La construcción kantiana de la materia a partir de la fuerza atractiva y repulsiva", pp. 228-235].
86 Ibídem, p. 152 [Ibídem, p. 228].
87 Ibídem, p. 153 [Ibídem, p. 229].
88 Ibídem, pp. 154-155 [Ibídem, p. 230].
89 Ibídem, p. 159.
90 L. Colletti, *Le Marxisme et Hegel*, Champ Libre, p. 106.
91 Ibídem, p. 104.
92 Ibídem, p. 94.
93 *Ética*, V, axioma 1.
94 Prefacio de *La Phénoménologie*, ed. Bilingüe, trad. J. Hyppolite, Aubier, IV, p. 149.
95 Ibídem, p. 153.
96 Ibídem, p. 49.
97 Ibídem, p. 55.
98 Adición al parágrafo 119, trad. Bourgeois, Vrin.
99 *Logique*, trad. Labarrière, Aubier, t. II, p. 242 [*L*, II, «Nota...»,.p. 200].
100 Hegel, *La Raison dans l'historie*, trad. Papaioannou, 10 X 18, p. 32.
101 Hegel, *Introduction aux Leçons sur l'histoire de la philosophie*, trad. Gibelin, Gallimard, col. Idées, t. I, p. 131.
102 Ibídem, p. 156.
103 Spinoza, *Pensées métaphysiques*, II, cap. 1.
104 Ibídem.
105 *Ética*, I, def. 8, explicación.



Otros títulos de la Editorial

Bienvenidos a la selva. Diálogos en torno a la Sexta Declaración del EZLN, una compilación del Colectivo Situaciones. 2005

Mal de Altura. Viaje a la Bolivia insurgente, del Colectivo Situaciones. 2005

La Virgen de los Deseos, del colectivo boliviano Mujeres Creando. 2005

Dispersar el poder. Los movimientos como poderes antiestatales, de Raúl Zibechi. 2006

Política y subjetividad. Asambleas barriales y fábricas recuperadas, de Ana Fernández y colaboradores. 2006

Políticas del acontecimiento, de Maurizio Lazzarato. 2006

Ambivalencia de la multitud, de Paolo Virno. 2006

¿Quién habla? Lucha contra la explotación del alma en los call centers, Colectivo ¿Quien Habla?, 2006

Los de la tierra. De las ligas agrarias a los movimientos campesinos, de Pancho Ferrara, 2006



Pierre Macherey

HEGEL o SPINOZA

"Cuando Marx escribió la famosa fórmula 'La humanidad sólo se plantea los problemas que puede resolver', *era todavía completamente tributario del evolucionismo hegeliano. La historia ulterior del marxismo iba a mostrar justamente en los hechos que una cuestión no se resuelve ni una pregunta se responde por el mero hecho de que se las plantee. Pero ya es algo plantear una cuestión, o una pregunta, incluso si esto no encamina en nada a una resolución o a una respuesta. Leer a Spinoza después de Hegel, pero no según Hegel, es algo que nos permite plantearnos la pregunta acerca de la posibilidad de una dialéctica no hegeliana, pero hay que admitir también –es incluso un modo de ser spinozistas– que eso no nos permite al mismo tiempo dar una respuesta".*

Pierre Macherey